الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

م. ع. مرحبا   م. ر. حسن   ع. ي. زيعور

تاريخ الفلسفة اليونانية

من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

عز الدين

تاريخ الفلسفة اليونانية

من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية

الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

م. ع. مرحبا   م. ر. حسن   ع. ي. زيغور

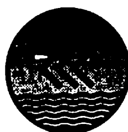
تاريخ الفلسفة اليونانية

من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ ١٩٩٣م



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الإدارة: ٨٣٤٧٤٨/٩ ، ٨٢١٨٤٣ ـ المخازن: ٨٢٣٨٢٩ • المطابع: ٨٣٧١٤٢٠
فاكس: ٨٢٠٣٧٨ ـ تلكس: ٢٠٣٩٣
بناية لاندترايد ـ بئر حسن ـ ص.ب: ١٣/٥٢٥١ ـ بيروت ـ لبنان

تـقـديم

إن الفكر الفلسفي كلٌ لا يتجزأ ترتبط حلقاته ارتباطاً وثيقاً ويتطور من الماضي إلى الحاضر بحيث لا يتيسَّر فهم المذاهب الحديثة إلا حين تُرد إلى أصولها التي نشأت عنها . وكلما رجعتَ إلى أصل رأيتَ أنك تحتاج في فهمه إلى الرجوع إلى الأصل الذي سبقه ، ويتسلسل بك الأمر حتى تبلغ الأصل الأول الذي نبعتْ منه الفلسفة . وهي كلمة يونانية استخدمها الإغريق للدلالة على هذا الضرب من التفكير. فالأصل الأول للفلسفة بمعناها الإصطلاحي ظهر في اليونان في القرن السادس ق .م . وظل ينمو وينمو حتى بلغ ذروته عند سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، ثم أخذ يتدهور .

ولسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر الإنساني .فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وإنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة، ثم اصطنعها المفكرون المسلمون . وقد تجدَّد الإهتمام بها اليوم لِما لها من أثر عظيم في الفلسفة الحديثة منذ عصر النهضة حين اكتُشفت كتب الأوائل ومقالات مذاهب اليونانيين في الكون والحياة والمصير .

فالعالم الحديث كله ، سواء في الشرق أو في الغرب يعترف بأنه مدين

للعقلية الإغريقية بالأكثرية الغالبة من منتجاته الفلسفية والأدبية والفنية . ويعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين أن الإغريق هم أساتذة العالم الحديث في كل ما له مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التي بلغت في الوقت الحاضر شأواً بعيداً يرجع الفضل في تأسيسها إلى الإغريق .

وإذا نظرنا إلى أجدادنا العرب في عصورهم الكلاسيكية ، وجدنا أن ترجمة الآراء والنظريات والعلوم الإغريقية إلى اللغة العربية ، كان لها أثر واضح كبيراً جداً في تطور العقلية الإسلامية . فإن نظرة فاحصة يلقيها المتأمل على مكتبات بغداد والقاهرة وقرطبة وما كانت تحويه من مئات المجلدات في الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والرياضة والطبيعة والأخلاق وعلم النفس والسياسة والمنطق أقول إن نظرة فاحصة إلى ما ترجمه العرب عن الإغريق في هذه الأمور كلها وما أبدعوه بعبقريتهم بعد تثقفهم بالمعارف الإغريقية تؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن فضل الإغريق على نهضة العرب أمر لا يمكن جحوده .

إن الفلسفة الإسلامية والعلوم الإسلامية مؤسسة على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان، حتى إنه لا يكاد يعلم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بِدَع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة عميقة .

وإذا غادرنا العالم الإسلامي وإتجهنا إلى أوروبا وجدنا فضل الإغريق عليها أكثر بروزاً لأن فلسفة القرون الوسطى فيها إغريقية في معظمها ولأن نهضتها الحديثة قد تأسست على الثقافة الإغريقية ، لا في الفلسفة والعلوم فقط كما هو الحال بالنسبة إلى العرب ، بل في ذلك كله وفي الأدب والفن والتمثيل والنحت والتصوير .

وكما اعترف العرب بجميل الإغريق وأطلقوا على أرسطو اسم المعلم الأول ، أشاد الأوروبيون بهذا الفضل واعترفوا به كذلك في مواضع تجل عن الحصر من مؤلفات أدبائهم ومفكريهم وذوي الرأي منهم . هذا وقد تلونت الفلسفة الإغريقية بألوان مختلفة تبعاً للبيئات والعصور التي ظهرت فيها ، ولم يكن فيها وحدة ولا تماسك . فالفلسفة الإيونية تغاير الفلسفتين الإيلية والفيثاغورية وهاتان الأخيرتان تختلفان عن الفلسفة الذرية والسوفسطائية وهلم جرّا . وهذا شيء طبيعي يقتضيه تطور الفكر والحضارة .

ولم يكن هذا الإختلاف بين المدارس الفلسفية قاصراً على الأمور العرضية ، بل لقد شمل أيضاً القضايا الأساسية . كذلك لم يكن مبنياً على اختلاف الآراء والأفهام في نظرية واحدة تناولها البحث فتشعبت فيها الأفكار ، وإنما كان مبنياً أيضاً على تبدل المشاكل الفلسفية نفسها وحلول بعضها محل البعض الآخر . ففي عهد المدرسة الإيونية مثلاً كانت المشكلة العويصة الوحيدة التي يراد حلها هي كما سنرى : « مِمَّ نشأ الكون » ؟ وقد أجاب طاليس على هذا السؤال بأن أصل الكون إنما هو الماء ، وأجاب أنكسمندريس بأنه اللاّمتعين ، وأجاب أنكسيمانس بأنه الهواء ، وأجاب هرقليطس بأنه النار . ولكن هذا السؤال قد تضاءل في عهد المدرسة الإيلية أو قُل أنه قد نزل عن مرتبته وحل محله سؤال آخر هو : « ما هو الوجود ؟ » وهل هو ثابت أو متغير » ؟ « وما هي الحركة » ؟ هل هي حقيقية ؟ كذلك طُرحت في هذا الطور مشكلة اللانهاية لأول مرة .

وعند هيراقليطس لم تعد المشكلة الهامة : « مِمَّ نشأ الكون ؟ » ولا « ما هو الوجود ؟ » كما كانت الحال في الماضي بل لقد أصبحت المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالدرس هـي الصيرورة والتغير .

وعند السوفسطائيين انصرفت الأذهان عن هذه المشاكل جميعاً إلى مشكلة جديدة عجيبة هي : «لِمَ تناقضت آراء الفلاسفة السابقين هذا التناقض الصارخ ؟ ولِمَ اختلفت نتائج بحوثهم كل هذا الإختلاف ؟ هذا ولم يكن فلاسفة الإغريق الأوائل فلاسفة فقط بل كانوا حكماء يجمعون في تفكيرهم بين العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة بل والشعر أحياناً فلم تكن أنواع المعرفة متميزة بعضها من بعض في ذلك الوقت المبكر ، بل لقد كانت كلاً واحداً لا تفرقة بين عناصره. واستمر الأمر كذلك حتى عهد قريب . فهذا أرسطو كان مشرعاً وعالماً وفيلسوفاً وسياسياً ، كما كان إبن سينا طبيباً وفيلسوفاً وعالماً ومربياً وشاعراً ورجل حكم وسياسة .

وقد درج المؤرخون على قسمة الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط والفلسفة منذ سقراط ، وذلك لأن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي نقلها من البحث في الطبيعة الخارجية للأشياء إلى البحث في النفس الإنسانية من حيث هي مصدر المعرفة . واعتمد أفلاطون ثم أرسطو على

هذه النظرة وسلكا هذا السبيل ، واستمرت الفلسفة بعد ذلك إما أفلاطونية وأرسططاليسية . ولكننا لا نستطيع أن نفهم سقراط وأفلاطون وأرسطو من غير الرجوع إلى الفلاسفة السابقين عليهم . وقد اعترف لهم أرسطو بالفضل ، وكان منهجه يقوم على استقصاء جميع الآراء السابقة ونقدها . وتُعد كتبه هو ثم محاورات أفلاطون ، مراجع الفلاسفة الأولين الذين فُقدت كتبهم .

أصل الفلسفة اليونانية

المشهور عند العلماء الأوروبيين أن الفلسفة اليونانية هي وليدة العبقرية اليونانية نفسها وأنها أصيلة غير مأخوذة عن شعب آخر سابق على اليونان . وهذه الفكرة ثابتة عند أصحابها . فهم يتحدثون عن المعجزة اليونانية، ويقصدون بهذا أن الحضارة اليونانية لم تظهر إلا في زمن متأخر بالنسبة إلى الحضارات الأخرى السابقة عليها في مصر وبابل والشرق الأدنى والهند والصين وغيرهما ، ومع ذلك فقد أنتجت انتاجاً عظيماً في شتى الجهات . وهي كما تبدو في المظهر لم تتأثر بما سبقها من حضارات ، فمن الصعب أن نجد آثاراً أدبية مكتوبة لليونان ترجع إلى ما قبل القرن السابع قبل الميلاد . لقد كانت الحضارة المصرية آنذاك في أواخر شيخوختها ، وكذلك كانت بلاد أخرى كالصين والهند قد طعنت في المدنية . ولا يقتصر الأمر على هذا فقد توجد جزر في البحر الأبيض المتوسط لها حضارة متصلة بحضارات الشرق ، ولكن تلك الحضارات كانت في طريقها إلى الإندثار . فمن القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن الأول قبل الميلاد أيضاً تقريباً أخرج لنا اليونان تلك الآثار الرائعه التي لا يزال فعلها في العقل الإنساني مستمراً قوياً .

ويجب أن نلاحظ أن بلاد اليونان في ذلك العهد لم تكن تقتصر على بلاد اليونان الحالية ، بل لا بد أن يضاف إليها المستعمرات اليونانية المنتشرة آنذاك في البحر الأبيض المتوسط من الشرق إلى الغرب وفي الجنوب . فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم في آسيا الصغرى ، وجزيرة صقلية وجنوب إيطاليا وجزء من شمالي أفريقيا . في تلك المستعمرات وُلدت الفلسفة اليونانية وشبت قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها حيث بلغت نضجها على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم تقلص ظلها وأخذت في التدهور والإنحطاط .

وإذا نظرنا في الحضارة في الوقت الحاضر . وحللنا عناصرها المختلفة وجدنا أنها لا تخرج عن طريقين : الطريق الديني من جهة والطريق العقلي من جهة أخرى . فالطريق الديني هو الذي سلكته الديانة اليهودية واستمرت فيه الديانة المسيحية والإسلامية ، وكان لهذا تأثير حي في تطور الحضارات الغربية والشرقية منذ الديانة اليهودية حتى وقتنا الحاضر . ولا يمكن لإنسان متحضر أن يتحرر من تأثير هذه الثقافة الدينية بحال ما مهما كان حر التفكير .

أما الطريق الآخر الذي دلف فيه اليونان فهو طريق مخالف للطريق الديني . ذلك لأن المعرفة فيه إنما تنبثق من العقل الإنساني نفسه واعتماداً على القوة الإنسانية ذاتها لا من أي مصدر آخر خارج الوجود الإنساني . ومن هنا يظهر التقابل بين الوثنيين وأصحاب الديانات السماوية . كما يظهر أيضاً ما لدى القائلين بالمعجزة اليونانية من مبررات . ذلك لأن التقليد الديني هو وضع السلطان على أسس غير إنسانية أي أسس فوق الإنسان ، وهي أسس إجتماعية قوية في الوقت نفسه . بينما الطريق اليوناني لا يعترف للتفكير بمصدر آخر غير المصدر الإنساني . وليس معنى هذا أن اليونان لم يكونوا متدينين ، كلا بل هم أيضاً كانوا متدينين كسائر الشعوب . ففلاسفة اليونان كانوا يذهبون إلى المعابد وكانوا يسألون العرافات والعرافين ويُقربون القرابين كما يفعل أي إنسان متدين يعيش في الجماعة اليونانية . ولكن من حُسن حظ اليونان أن الديانة لم تتدخل في تفكير اليونان كما تدخلت في تفكير الهنود والمصريين القدماء وكما تدخلت الكتب في القرون الوسطى . فقد كان التفكير العلمي عند الهنود مثلاً واقعاً في أيدي طائفة دينية تحتكر العلم والتعليم ، وكان لا يجوز للمعلم أن يجدد في التعليم بل كان عليه أن ينقله كما تلقاه هو عن أستاذه . فواجبه كان ينحصر في أن يسلّم الأمانة التي حملها زمناً كما تلقاها . أما إذا غير فيها وبدّل أو أنقص أو زاد فقد خرج عن صفته الدينية . فالعلم إذن كان أمانة دينية . وهكذا كان الحال عند قدماء المصريين ، وهكذا كان الحال أيضاً على عهد السلطات الكنسية في القرون الوسطى المسيحية ، ولكن اليونان لم يكن التعليم يجري عندهم على هذا النحو ، فلم يحتكر ، الرهبان التعليم بل تركوه حراً بين سدنة العلم وأرباب الرأي .

ولكن هل اخترع اليونان كل هذا العلم ؟ أي هل اخترعوا كل هذه

الفلسفة والرياضيات والطب ؟ وهل كانوا هم البادئين بفن النحت فوصلوا به في تلك الفترة القصيرة إلى ما وصل إليه هذا الفن من كمال وتمام وإتقان ؟

إن اليونان لا يميلون إلى الإعتراف بفضل أي حضارة سابقة عليهم ، وليتهم اختصروا على ذلك ، بل هم يدعون أن الحضارات السابقة كحضارة المصريين القدماء إنما اشتقت من مدنية يونانية أسبق . ومن جهة أخرى هناك أخبار ثابتة تشهد بأن قدماء اليونان كانوا يذهبون إلى مصر ليستفيدوا علماً ، ومن الأخبار الثابتة قول راهب مصري لأحد اليونانيين القدماء عندما تكلم معه على الرياضيات : « إنكم أطفال » هذه الكلمة قد تفيد الهجاء ولكنها قد تفيد المدح أيضاً . فالطفل مستعد للنمو وهو في طريقه إلى الشباب . فهل كان هذا الراهب المصري يريد أن يقول : « ونحن أيضاً شيوخ » أي على وشك الفناء ؟ ومن يدري فلعله كان يعني ذلك ، وإن كنا نرجح الإحتمال الأول .

إن تعظيمنا لليونان يجب ألا يحول بيننا وبين تقديرهم التقدير الصحيح الذي نوجزه في أن هذه الأمة العظيمة استفادت من الشعوب الشرقية ذات الحضارات القديمة علماً وفلسفةً وأدباً وفناً . ثم حملت كل ذلك إلى ربوعها فتذوقته وهضمته ، ثم أعملت فيه عبقريتها السامقة فأخرجت لنا انتاجاً جليلاً أنار للإنسانية كلها سبيل الحياة ، فكانت بهذه الجهود أستاذة العالم القديم كما كان الأشوريون والهنود والبابليون المصريون والصينيون أساتذة اليونان وغيرهم .

لقد وُجد العقل منذ وُجد الإنسان وبقي هو هو في جوهره حظاً مشتركاً بين جميع الأمم والشعوب ، واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق ، فابتكرت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها لليونان أغنتهم عن بذل الجهود وكفتهم مؤونة استكشافها بأنفسهم والوصول إليها .

وفضلاً عن العلوم والفنون، نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً في العالم والحياة إذا أمعنا النظر في موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن توصف بأنها فلسفية . فقد نظروا في أسمى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك .

ولم تخرج الفلسفة اليونانية فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى، بل قد

نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية فكرة مماثلة لها شرقية تقدمتها، أو أصلاً تكون قد نبتت فيه . إذن فلا حرج إذا قلنا إن المصريين القدماء والبابليين والأشوريين والهنود قد سبقوا اليونان إلى هذه الأفكار . مثال ذلك، القولُ بأن الماء هو أول العناصر الطبيعية . فهذه الفكرة قديمة جداً عند الكلدانيين . وتوجد نظريات مثيلة لهذه عند الهنود والمصريين . كما أن بعض العقائد الدينية كالإيمان بالحياة الأخرى بعد موت الجسد ، والرمز لهذا المعنى بطقوس وتمثيلات وتشبيهات معينة - كل أولئك نجد نظيراً له عند اليونان على نحو ما ، يشبه ما كان موجوداً من قبل عند المصريين القدماء وغيرهم من الأمم الشرقية . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً رسم الروح في صورة الطائر المشهور وهو الحمامة ، فهذا الرسم نجد له ما يناظره فيما بقي من آثار كريت ومن المستطاع ذكر أمثلة كثيرة على ذلك .

غير أننا إذا اعتبرنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لا نستطيع أن نصف هذا الضرب من المعرفة والتفكير بأنه علم وفلسفة . فإن علومهم جميعاً لا تعدو أن تكون ملاحظات تجريبية أدَّت إليها حاجات عملية، وفيها تعثّر وتردُّد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها فكرة عامة عن المبادىء والعلل والبراهين كما كان لدى اليونان . فالكتب العلمية الهندية هي كما يقول الأستاذ نلّينو بحق مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية من البراهين وبيان العلل .

أما اليونان فقد كانوا يفكرون معتمدين على العقل وحده ولم يكن العلم عندهم مشوباً بالأغراض العملية . فلم ينظروا في العلوم نظرة تجريبية عملية صرف كما كان الحال عند الشرقيين ، فإن نظرهم في الهندسة والحساب مثلاً لم يكن لأغراض عملية كالبناء والضرائب وأغراض البيع والشراء ، بل كانوا ينظرون فيهما للوصول إلى نتائج نظرية قبل كل شيء ، وهذا أهم ما تتحلى به العبقرية اليونانية . فلقد نظروا في العلم للعلم أي لمتعة العقل ولذته المجردة عن الأغراض والمصالح ، أي لا لجر منفعه أو دفع مضره .

هذا في ميدان العلم ، أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون . فقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين إنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية ، ولم يحصلوا فيما يبدو سوى بضع معارف عامة جداً ومختلطة بالدين في الألوهة والنفس والعالم الآخرة عالجوها بالبداهة والخيال

دون الإستدلال . وعلى العكس من ذلك كان الفرس والهنود والصينيون ، فقد زاولوا النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوّفقوا إلاّ قليلاً في تبني ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً .

لقد كان قصدهم الأول النجاة من الشر، فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغني عن التحليل والتفصيل، ويتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً أو يتحد به ويفنى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والممارسة العملية وبين العلم بمعناه الصحيح ، أي معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً عقلياً كاملاً مستقلاً قائماً بذاته ، ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف وإشراق ، إلا أن فريقاً منهم قد تأثروا بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلسف فعدلوا عن العدل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية المحدثة .

في هذه الحدود يمكن القول أن الشرق لم يُعلِّم اليونان ، أي لم يُلقنهم مذهباً أو منهجاً ، ولكنه حفزهم على التفكير ، بما قدَّم لهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة ، فقاموا يعالجونها على نحو علمي . نعم إنهم لم يفلحوا في محاولتهم دفعة واحدة ولكنهم ساروا في طريقهم لا يلوون على شيء ، وأعملوا العقل بنشاط وجرأة عجيبين ، فكانوا بحق أساتذة الإنسانية .

منشأ كلمة (فلسفة) ومعناها

تتألف كلمة (فلسفة) من المقطعين اليونانيين (فيلو) ومعناها محبة أو صداقة ، و(سوفيا) ومعناها الحكمة ، وهاتان الكلمتان كانتا معروفتين منذ أقدم عصور الحضارة الإغريقية ، أما (فيلوسوفيا) بهذا التركيب فلم تكن معروفة في العصور الأولى عند الإغريق . فقد جاءت الإلياذة والأوذيسة وغيرهما من منتجات هوميروس وهزيود . . . من الشعراء القدماء خلواً منه . ولو كانت هذه الكلمة معروفة في عصور أولئك الشعراء لكرورها في قصائدهم كما كرروا غيرها من الكلمات القيمة الدالة على الخير والواجب والتضحية .

هذا وإن أقدم شعر إغريقي توجد فيه هذه الكلمة هو كتاب هيرودوتوس الذي يحدثنا فيه مؤلفه أن كريزوس قال يوماً لصولون أحد الحكماء السبعة :

« إني سمعت أنك جُبت البلاد متفلسفاً » أي باحثاً منقباً متأملاً .

وقد روى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة جرت على ألسنة فيتاغوراس وبرقليس وابزوكراتوس وغيرهم . فقد نسبوا إلى فيثاغوراس أنه قال « لا سوفوس (لا حكم) إلا الله وحده وإن الإنسان فيلسوف فقط » . وعزوا إلى برقليس أنه قال في حق الأثينيين : نحن قوم نتفلسف أي نحب الحكمة من غير أن تكون فينا أُنوثة ، أي إننا أرباب عقول وأرباب شجاعة ؛ وإلى ايزوكراتوس أنه أطلق على منهجه كلمة (فلسفة) ، إلى غير ذلك مما يبرهنون به على أن هذه الكلمة قد استُعملت في اللغة الإغريقية منذ القرن السادس قبل المسيح على أن معناها لم يكن محدداً ولا مضبوطاً ، لقد كان فضفاضاً واسع المدى مترامي الأطراف . إذ كانت كلمة فلسفة تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الإنسانية ، بل كل رغبة في البحث والإطلاع . وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط يُدْعَوْن بالسوفيست أي المعلمين والعلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أتقنوا فن القول وفن السير في الحياة بنجاح . ولما جاء سقراط أطلق على نفسه اسم فيلسوف (فيلوسوفوس) أي محب للحكمة ، وذلك على سبيل التواضع وليميز نفسه من طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة . ولا شك أن كلمة (فيلسوف) في ذلك الحين لم تكن قد أخذت معناها الذي هي عليه الآن وأنها كانت كلمة متواضعة مرادفة لمحبة الحكمة .

من هذه الإلماعة القصيرة التي أشرنا فيها إلى أن كلمة (فلسفة) لم تُستعمل إلا على عهد فيتاغوراس أو على عهد سقراط ، تنشأ أمام الباحث مشكلة جديرة بالنظر والعناية وهي : هل كل مفكري الإغريق الذين سبقوا سقراط لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ما دام أن هذا المعنى كان مجهولاً ؟

لا ريب أن الإجابة عن هذا السؤال ميسورة سهلة ، وهي أن التفلسف قد حدث بالفعل من قِبل أولئك المفكرين وإن لم تكن هذه العبارة معروفة في تلك العهود ، وإن وإجماع الباحثين القدماء والمحدثين في شأن فلاسفة إيونيا وحدهم يكفي دليلاً على ذلك . بعد أن أدخلوا عليه بعض التغييرات الجذرية . مثال ذلك أن طاليس قد أسس نظرية في مبدأ الكون على تلك العقيدة القديمة الواردة في أناشيد الشعراء الكلدانيين والتي تقول إن الماء هو الجوهر الأول للكون بأسره .

وقد حام تلاميذه من بعده حول هذه الدائرة فلم ينحرفوا عنها إلا قليلاً إذ استبدل بعضهم بالماء الهواء واستعاض عنه آخر باللامتعين . وتوالت الفلسفات بعد ذلك ، فكانت النار أصلاً للكون عند البعض ، وكان ذلك الأصل هو التراب عند البعض الآخر .

ويعتقد بعض الباحثين أن المدرسة الإيونية لم تتقدم في طريق حل مشاكل الكون إلاّ خطوات ضئيلة ، لأن محاولة كشف خفايا الكون وتفسيره بواسطة ما يطرأ على الماء من تغيرات ، أي تحوله إلى بخار ثم إلى سحاب ثم إلى مطر ليست اقوى في الإفصاح عن هذه الخفايا من لغة الأساطير إلا قليلاً يتبدى في فتح باب التفكير أمام الذهن البشري .

ويقرر هذا البعض أن الخطوة الأولى الجديرة بالتقدير في سير الفلسفة هي التي وجدت حين بدأ العقل يكتشف ذاته ويقيد حركاته بضرورات المنطق ، ويبرهن على أن وراء المادة جوهراً أسمى منها . ويرى فريق آخر من العلماء المحدثين أن الفلسفة بلغت في أيام المدرسة الإيونية درجة عالية من الثرثرة الفارغة . ولا ريب في أن في هذا الرأي شيئاً من المغالاة غير يسير ، لأن في المدرسة الإيونية مجهوداً يدل على تقدم العقلية البشرية لا يجرؤ على جحوده أو على الحط من قيمته إلاّ جائر أو متعصب كما سنوضح ذلك في حينه كما أن الرأي الأول لا يخلو من الحقيقة وسنوضح ذلك في حينه أيضاً .

طريق الفلسفة ·

اتبعت الفلسفة منذ بزوغ فجرها في المستعمرات اليونانية طريقاً متعرجاً طويلاً . فقد نشأت الفلسفة الإغريقية للمرة الأولى في مقاطعة إيونيا بآسيا الصغرى وهي إذ ذاك إحدى المستعمرات الإغريقية. ومن هذه المقاطعة الأسيوية لاح ضوء أول قبس من أقباس الفلسفة وظهرت طلائع التفكير الحر المؤسس على التأمل والنظر . وكأن العقل البشري في تلك المقاطعة قد بدأ يشعر بشخصيته ويطالب بحقه الذي اغتصبته العاطفة ممثلة تارة في الشعر والخيال ، وطوراً في الأساطير الدينية التي ليس لها من النظر العقلي مستند ولا دليل . وقد كان طاليس الملطي هو حامل لواء التفكير الأول أو غارس النبتة الأولى في حديقة هذه الفلسفة التي ستزدهر بعد عصره ، وسيستظل ألوف من خاصة

الإنسانية بظلالها الوارفة على مر العصور والأزمان .

وقد ظلت هذه الفلسفة تنتقل بعد ذلك من مقاطعة إلى مقاطعة ومن مدينة إلى أخرى ومن أُفقٍ إلى أفق تبعاً لنضوج الوعي في هذا البلد أو ذاك وحسب تقلبات السياسة المختلفة . فبعد أن كانت إيونيا هي المركز الرئيسي للحياة العقلية عامة في أثناء الإحتلال الأثيني ، أخذت بعد ان هاجمها الفرس سنة ٥٤٨ ق .م تتدهور شيئاً فشيئاً حتى انتهى الأمر بهدم ملطية سنة ٤٩٤ . وعلى أثر ذلك انتقلت مملكة الفلسفة في عهدها الأول إلى جنوب ايطاليا ، وهناك استقرت في صقلية ـ وكانت مستعمرة إغريقية كذلك ـ فظلت فيها إلى أن انتقلت إلى أثينا في عصرها الذهبي الذي بلغت فيه الأوج وأضحت حاضرة المعرفة الإنسانية في العالم القديم كله . ثم بدأت بعد ذلك عصور الإحتضار والغيبوبة . لقد انتهت أثينا ، فيا أسفي على أثينا . فتلبثت الفلسفة والحركة العقلية قليلاً في مدينة الإسكندرية ، إلى أن جاء الإسلام فانتعشت ودخل فيها دم جديد ، وكان ذلك في بغداد والأندلس حيث بلغت غاية نضجها وأقصى إمكاناتها . ثم قفزت النهضة العقلية بعد ذلك إلى العواصم الأوروبية الواحدة بعد الأخرى . ولم تنطفىء الشعلة طوال هذه المسيرة الطويلة بل كانت كل يوم تزداد وهجاً وتوقداً .

مقدِّمات وممهِّدات

اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قمم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإنحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبّرة عن ذلك بثُلة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الإجتماعية - حتى تذهب ريحها ويجفّ نُسغها ، وتنضب قرائح بنيها ، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً - إن لم يتعذر - إيقاظها منه . فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمة سامقة من قمم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقة وباهوا الأمم والشعوب بسخاء عطائهم وعظم تراثهم ودقّة أحاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق أرض قفر وواد غير ذي زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالحلم تاركين وراءهم الخضرة والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش جياع .

فإلى اليونان إنما يرجع قسم كبير من مجدنا الفكري ونهضتنا العقلية ، ولهم تدين الإنسانية بجلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقد شمخ بهم التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الأيام وهام الحقب، وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . إن كل ما قيل ويقال في وصفهم أدنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسير ! وحسبهم فخراً ان

اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم . فالناس بعد اليونان ، وطلائعهم العقلية على الأقل ، لم يعودوا يفكرون بعد اليونان كما كانوا يفكرون قبلهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فإذا بهؤلاء يركعون بين خرائب أثينا ويُقبّلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم ،ويغادرون الأرض التي قدّسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصغرت حرابهم ولانت قسيُّهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتاة جبارين ، إذا بشوكتهم تنخضد ، وإذا بقناتهم تلين ، وإذا الناس غير الناس . . . لقد صقلتهم أثينا وهذّبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .



أجل ، إن اليونان هم أساتذة العالم القديم والأوسط والحديث . كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم أو دفع مغرم . فطلبُ المعرفة لذات المعرفة ، أي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الأولى التي فاخروا بها أُمماً سبقتهم أو عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً لأمم أعقبتهم . فالفلسفة أصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبقريتها يونانية . وما من فكر اشرأب أو فيلسوف قام أو رجل أُوتي الحكمة وانثالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبنى فلسفته على أساس من فلسفة اليونان ، وأبرز أفكاره وآراءه من خلال أفكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظِمْ باليونان أساتذة للفكر والحضارة ، وأكرِمْ بهم رسلاً للحق والخير والجمال !

لقد أوتي أقوام كثيرة قبل اليونان حكمةً وفكراً وحضارةً وفناً ، ولكن الحكمة التي اختص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن تـوصّل بعض الحضارات السابقة إلى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان، إلا أنها لم تستطع أن تصوغ ذلك في منهج موحَّد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وإن فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع

المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الأولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والإستدلال ، والبعيد عن الهوى والأسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبدء والإنطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تُتاح إلا في التفكير المبدع والعمل الخلّاق . فاليونان فرسان هذا الميدان . إنهم أول من قدم المنهج وشق الطريق ، وأول من وضع الأسس وحدَّد المشكلات والإتجاهات الرئيسةَ التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا أن الأمم الشرقية خلَتْ من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي . كلا . فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية . لكن هذه العناصر لم ترتقِ إلى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والإهتمامات العملية . فضلاً عن أنها ظلت مفككة مقطعَّة الأوصال . ومع أنها لم تستطع أن تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها ، إلا أنه كان فيها أصالة لا تنكَرَ وكان لها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني ـ ومن طريق هذا التفكير ـ في التفكير الإنساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عند الشرقيين ، نلقي نظرة عجلى على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التي كانت لها حضارات عريقة أو تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ ـ نمط التفكير عند المصريين

ولنبدأ بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكماء المصريين القدماء وكان أكبر همّهم تطهير النفس الإنسانية وإعدادها للإنتقال من دار الفناء إلى دار البقاء . وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول إلى الحقيقة المجردة ، فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومنهاج حياتهم ، أو قل أنه يأتي في المرتبة الثانية إذا لم نقل في المرتبة الثالثة والأخيرة في سجل اهتماماتهم . ولذلك فلم يستطيعوا أن ينجبوا أي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح . فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها إلى

درجة عالية من السموّ الخلقي ، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا أنها ظلت تدين بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر إلى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحهاالغيبي ، ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فإن العنصر الخلقي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً.tl, p. 36 .

وبعبارة أخرى ، أن النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سموّ تصوّرهم للأخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضمّ واسع من النصوص السحرية (المصدر السابق) .

وإذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة إلى كثير من الحقائق ، إلا أنهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادىء ولم يصلوا إلى نظريات تشبه نظريات أقليدس ، وإنما هي أفكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها، كشأنهم دائماً في منتجاتهم الأخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

« أما الإكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدهما ، مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن أسرار الحضارة اليونانية » (الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١) .

٢ ـ نمط التفكير عند الإيرانيين :

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول إلى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل ، فإن الديانة الإيرانية القديمة ظلت دائماً يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبرين للعالم هما : أهورا مزدا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة ـ وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الألوهة والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه الكتاب

المقدس لدى الإيرانيين : الزندافستا Zendavesta .

إن ديانة الزندافستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو التفكير ، كما أن فكرة الألوهـة فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير أنه يتخللها ـ وهذا هو طابعهـا المميز كما هو آفتها أيضاً ـ ثنوية جذرية كما قلنا ظلت تنمو وتكبر عبر الأجيال دون أن يستطيع التفكير الفارسي أن يتخلص منها ، فضلاً عما فيها أيضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين (Jacques chevalir : Histore. 1 36.) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية أيضاً . فواجب الإنسان هو أن يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات ـ وهي الخروج على القوانين والسنن التي وضعها إله الخير ـ ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أسُّ الأخلاق عند حكماء إيران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز من الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العمل الخالص . حقاً لقد وصـل بعض فرقهم إلى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق (المصدر السابق ص ٣٨ ـ ٣٩) . وهكذا حُكم المصريين القدماء ، بل والآشوريين والبابليين ايضاً .

٢ ـ نمط التفكير عند الهنود :

وأما الهنود فلهم شأن آخر . فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يصح أن يُقال إن له أنظاراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Veda) ، وهي الأسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد (المصدر السابق ص ٣٩) . ففي هذه الأسفار المتباينة منذ الريغ فيدا Rig Veda ـ وهي أقدمها جميعاً ـ حتى الأوبانيشاد Upanishads البرهمانية ـ وهي الأسفار المتأخرة ـ كما في الأسفار التي أعقبتها من لدن الفيدانتا Vedanta حتى المذاهب الحديثة ، في هذه الأسفار جميعاً نلمس في آنٍ واحد الإستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي إلى

جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للإنسان أمام سيلان الظواهر والكائنات والأشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما ـ موجوداً كان أو غير موجود ـ لا سبيل له إليه ويحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ Cycle des transmigrations التي تنتظره ، وليحَرر ذاته من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم (المصدر السابق ص ٤٠) .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهبٌ في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها الشعور بالإنسحاق التام في الطريق المؤدي إلى السكينة (salut) : أي إلى الفناء الذي ينتهي بالسلك إلى إماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . هنا يكمن البراهما أو النيرڤانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . إنهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم ، وهذا الإتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات أو الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان أو خلفائهم من الغربيين .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية ، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . إن أكبر همّها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك وبقاؤه مُطرِقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون ، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصورَ والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به . . . إلى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوّع صورها وأشكالها وتعارض أقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم . وهكذا « فكأنما علم النِّحلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لاڤال بوسّان (La Valle. Poussin) . (في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفاليه ، المصدر السابق ص ٤٠) . فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل أي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً

بين النفي والإثبات لا يبالي بحلّ المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع للتفكير (المصدر السابق ص ٤٠) . فالسالك عندما يقبل على التأمل فإن تأمله يكون بغير محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع الهمة والفكرة فلا يسبقنَّ إلى ذهنك أن امراً جللاً يجتذبه : فهو مطرق لا في شيء ، مجتمع الهمم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فإن الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الأخيرة حتى وهي تشك وتنفي ، تثبت أيضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تشكك في معرفة الوجود أكثر مما تقول باللاوجود . إنها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق أنواع توكيد الوجود ، (في كتابة « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠) .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » أو الخداع الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanemt) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود أو اللاوجود ، إنما هو شيء ما، ليس له أي شكل من أشكال الوجود المعروف أو المتخيَّل ، لا بالنسبة إلى التفكير الإنساني ولا بالنسبة إلى عقل خالص مطلق قيَّاس ، كالعقل الإلهي مثلاً . إنـه شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تُعرف ماهيته ولا تُحدّ هويته ، ولا تحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرتسم في الذهن . ذلك بأن الرمز ، تبعاً للهنود ، يعدل المرموز إليه ، وبتعبير أدق ، لا وجود للمرموز إليه ، إذ لا يوجد إلا رموز . حتى إن الفلسفة بالنسبة إليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث إن حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، إن الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث أن نبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق (المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤١) .

فلا شيء موجود ، والكل يصير ، وبتعبير أدق ، أن الكل هو صيرورة

بغير صائر ، أي بغير جوهر « فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له » . Tout est vide, tout est insubstantiel » . كما يقول بوذا . إنه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، أو قل هو تحوّل دائب لا ينقطع - لا أول له ولا آخر ولا حدّ ولا علة - لطراز واحد من الكينونة إليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، من غير أن يُقال عنه إنه موجود أو غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) أو مذهب الألوهة المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كما يُستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لُبّ مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفناؤها في النيرڤانا فصُوَر لا معنى لها في علم النِحلة الهندية إلى حد بعيد ، ولا هي تهمّها في قليل ولا كثير . فضلاً عن أنه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل إن هذا الخلاص لا سبيل إليه إذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا أو بديمومته وقيامه بذاته ، أو إذا كان يصبو إلى تحقيق ذلك ويمني النفس به (المصدر السابق ، ص ٤١) .

ولكن هذا لا ينبغي أن يؤخذ على اطلاقه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على أساس المعقول دون أن يحرك ساكناً في أصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض يتميز به علم النِحلة الهندية بحيث إن من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعدّ من جملتها - أقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة أخرى غير هذه الحياة ، حتى إنهم يكفّرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه أن يضع حداً لحياة الإنسان على الأرض وألا أمل للإنسان في البقاء . . فحذارِ من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ إننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر ههنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة ، فإنها تمد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها ، وهذا بالضبط ما يجب تجنبه والحذر منه إذا كنا نريد الخلاص (المصدر السابق ص٤٢) . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكيلا نقع فيما يسميه الهنود السمسارة (Samsâra) أو الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو أصل الطبيعة الإنسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ أو هجرة الأرواح التي تنتقل - بما قدمت أيديها في هذه الحياة - من مصير إلى مصير أليم آخر لا تنجينا منه سوى النرفانا (المصدر

السابق ص ٤٢) .

أقول ولكي يكون ذلك فهناك قانونان ينبغي إلتزامهما والتقيد بهما : قانون التوقف عن العمل أو عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر أبدي دائم لا يلحقه موت (المصدر السابق . ص ٤٢) .

إن الفيدانتا Vedanta يُعبر عن المذهب الأساسي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

إن الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا Rama Krishna تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعة ومحتوياته عن أن يكون انعكاساً Projection للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهنود إلى أن العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم أو موضوعات اليقظة ، حتى إن جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر أحلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من إنتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب (المصدر السابق . ص٤٣) .

إن تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة ـ أقول إن هذه التجربة تسوقنا إلى الإعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدي الأعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق أو هي انعكاس له . لكن على حين أن حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها ، مما يضفي عليها بالنسبة إلينا صفة الموضوعية ، والوجود الخارجي المستقل عن الإنعكاس العقلي الجمعي الذي هو الأصل والغاية ، فإن حالة الحلم تعيش الأشياء التي تنتج عن

الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته ، وتمتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار . وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فإنه يصل - بعد أن يبلغ من هذه التجربة غاية مداها - إلى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيه الأنا الأساس الحقيقي للوجود ، المنزَّه عن الزمان والمكان والمبرأ من الحدوث والآنية اللذين هما علامة الوهم وسمة الخداع والسراب .

إن ما يظهر من تناقض بين هذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره *أننا* نضعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما نتنبه إلى اختلاف ظروف الإنعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيح لنا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وتموت الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدي غير متشخص ، ليس كمثله شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره (المصدر السابق ، ص ٤٣) .

إن التفكير الهندي - رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الإسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هذا كله يختلف إختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح أن يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . وإذا نحن ترجمنا هذا التفكير إلى لغة الوجود والمعقولية ، قلنا إنه ينكر الوجود والواقع والشخصية الإنسانية ، ويساهم بذلك في تعطيل الملامح الرئيسة للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون أن يقدم له عناصر بديلة جديدة أو يغذوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك أي خطر كانت ستتعرض له الإنسانية لو أنها انساقت في تيار النِّحلة الهندية فما علينا إلا أن نقارن بين ما أنجبه نمط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي . فإن التفكير اليوناني قد وهب التفكير الإنساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل

الكامل ـ المنطقي والوجودي ـ مما مكننا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فإنه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضب معينه ، إلا أنه لم يصل قط إلى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني . فلقد نُكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه وشُلّ عن الحركة وضلّ سواء السبيل .

والخلاصة ، إن التفكير الهندي قد حطم الإنسان وهو يدعي تأليه الإنسان !!

٤ ـ نمط التفكير عند الصينيين

ولننتقل أخيراً إلى شعب عريق آخر في أقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

إن التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام . وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو أيضاً ينمّ عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولأنماط التفكير الأخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينجب حتى عهد قريب أي حصيلة دائمة من شأنها أن تُغني التفكير الإنساني وتوسع آفاقه .

إن الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشف عن أصالة قوية، وهي من الشرق الأقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من أوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي أوجدت ما يقوم بين الأشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الأرواح وبخاصة عبادة الأسلاف . وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو ـ تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض أسس مذهب الطاوية (Taoisme) الفلسفية ، فجدّد هذه الديانة وأدخل فيها

اصلاحات جمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) أو كونغ - تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ - ٤٧٨ ق . م) فأعاد بناءها مرة أخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) أو (Meng - Tseu) (٣٧٢ - ٢٨٨ ق . م) لكن مو - تسي (Mo - Tseu) (أواخر القرن الخامس ق . م) هو وحده الذي أبدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلى ، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه (المصدر السابق ص ٤٧) .

ويبدو أن التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والأشياء حسب الين (Yin) والينغ (Yang) ؛ من نور وظلمة، وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء . . فتعارض هذين المبدأين وتعاقبهما وارتباطهما أحدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو - كل أولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله أمرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة ، من أدناها إلى أقصاها ومن أعلاها إلى أسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الإنسجام والإستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث إن الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له، وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد به والفناء فيه . وهذا من شأنه أن يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بنانه (المصدر السابق ص ٤٧) .

هذا هو لب التفكير الصيني . ففي تضاعيفه تكمن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي أن أخضعها لمبدأ الطاو (Tao) . فالضدان الين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متعارضين

احدهما في صراع مع الآخر ، وإنما هما مظهران يكمل أحدهما الآخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني . وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متمازجة لا حدّ لها تتفكك وتتألف وفقاً لمشيئة الين واليِنغ ، من تنافر وتجاذب ، وحب وبغض . . بتأثير العِلِّية المتبادلة والحركة الدورية ، تبعاً لمبدأ أعلى أو « طريق مركزي » ، يسمى الطاو (Tao) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوحد ، وما الين واليِنغ سوى مجرّد صيغتين له . إنه تقلب أبدي سرمدي لا تُدرَك ذاته ولا يُعرَف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب (المصدر السابق ص ٤٨) .

وهذه البنية الإيقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسعى السحرة إلى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها، كما يسعون إلى امتلاك الزمان والمكان اللذين تفرض عليهما الطاو نفس الإيقاع . ويكفي الساحر أن يعرف الطاو حتى يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء (المصدر السابق ص ٤٨) .

وهذا الطاو عصيٌّ على العقل ينفر من جميع الصور المجرّدة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير أو صور الخضوع . ولذلك فإن الجدل عدوّه اللدود ، ولشد ما يكره أهلَ الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب أن يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق أو يهرج برهان . فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها بالبلاغة والمنطق ، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . إنها لا تُعرف بفن العبارة والمقال، ولكنها إنما تُنال بالذوق والحال . إنها لا تحصل بطريق التعلم والإستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروع لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه أو منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين (المصدر السابق ص ٤٨ ـ ٤٩) .

وهذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلية الصينية القديمة . كما أن المنطق الذي هو من مقومات العقلية اليونانية يندد به

الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العلية (السببية) ومبدأ عدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو (المصدر السابق ص ٤٩) . كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين . وإذا اختلفوا في شيء فإنما يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصيل الحكمة ، أي في وسائل تعليمها ونقلها إلى الآخرين .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينية ويعدُّها أساساً للنظام الكوني والإجتماعي ، فهو يركز كل الحكمة في الإنسان الذي هو بالنسبة إليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بها جانباً ، ولا يهتمّ بمشاغل الحياة بعد الموت ، إنما يردّ كل شيء إلى ما يطلق عليه اسم « الجَن » (Jan) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحلّ محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين .) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الإجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس . . . من غير أن يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي أن يخضع الإنسان لقانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . إن الغاية القصوى لهذه الأخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الإنسانية وإقرار الإنسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثُلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة (المصدر السابق صفحة ٤٩) .

وخلافاً لكنفوشيوس ، فإن تشوانغ ـ تسي (Tchouang Tseu) المتوفَّى سنة ٣٢٠ ق . م . وتلميذ لاو ـ تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحَبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهـة الكونية المتصلة المباطنة لنا ، تلك الألوهـة التي تؤلف قانون العالم وتهبه دفقه وسَوْرته ، والتي ينبغي على الحكيم أن ينزع إليها ويتحد بها ، بإنفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته إلى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فذة سعيدة من تفريغ القلب والسريرة (beatifiante Vacuite) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه (المصدر السابق ص ٤٩ ـ ٥٠) .

إن الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والإنفتاح على الثقافات الأخرى فقد ظلت ـ شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية ـ بعيدة عن المنطق والدقة والمعقولية ، وبالتالي لم تستطع أن تنفذ إلى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً إيجابياً بنّاءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر إلى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضي عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطّرد المتواصل لا يعرف الحدود أو السدود (المصدر السابق ص ٥٠ ـ ٥١) .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير أنها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم (Gilbert Brangues: Les Fondements de la pensee Chinoise . نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٥٢) : « تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار سُدته الجمود ولُحمته العقم . أجل انه بقاء ، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور ! فما أخزاه من بقاء ! .



نمط التفكير عند الإغريق

كل ما تقدم يبين لنا بياناً واضحاً لا لُبس فيه ولا ابهام أن من الإغريق ـ وبعبارة أدق من إغريق القرن السادس قبل الميلاد ـ يجب أن نبدأ إذا أردنا أن نؤرخ للفكر الإنساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الإغريق أخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة؛ فاليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً . فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منه أطيب الثمرات . فلم يكن الإغريقي ليشعر بالسعادة إلا إذا استقصى الجزئي في إطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والإغريقي يقع على المعنى فلا يزال يستقصيه ويستقصيه حتى لا يدع فيه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه نقلاً عن تقاليد جديدة كانت هبة اليونان إلى الشعوب الأخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع أمام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً أولاً ثم عقلياًبعد ذلك،من غير أن يدخلوا أي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير . وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الأساطير ، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهوى . فإذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي إذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . أجل ! إن الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف . إنه كلٌ منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا أقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الأشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الأشياء ، كما أن الأشياء إنما تسير وفقاً لقانون العقل. والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل إلى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيده الحس . فالمنطق أصدق من الواقع ، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس يخطىء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحسّ بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل إليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل، وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيتَ إيماناً بالعقل أعظم من هذا الإيمان ؟

أرأيتَ بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟

أرأيتَ أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل اليونان ؟

فكل هذا فتحٌ جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة

حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج إيجابي بنّاء لتفسير حقائق الطبيعة . ومهما قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فإنه يظل هو البداية الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .



وليس معنى ذلك أن الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم ـ كأي شعب آخر ـ لم يُخلقوا أفذاذاً منذ النشأة الأولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقارفوا في عصورهم السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سَمْت المعقول تجد مثلَها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيود وما إلى ذلك من أقاصيص الميثولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدَتْ منهم محاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسراره ، بل لعلهم كانوا أكثر من غيرهم إيغالاً في هذه العمايات وأشد منهم بُعداً عن المعقول وأكثر منهم شططاً . لكن خلَف من بعدهم خلْف أخذوا ـ ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد ـ يخرجون على المألوف ويبتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون من شواغلهم واهتماماتهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها إلى البحث والنظر والغوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاراه في القرن الرابع قبل الميلاد .

والمسبب في هذا الإمتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود إلى أنهم مخصوصون ـ دون غيرهم من الأمم والشعوب ـ بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فحتى البدائيين لهم القدرة على الإستنباط وعلى التفكير المنطقي والحِجاج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون » (نقلاً عن بنيامين فارنتن : العلم الإغريقي ، الجزء الأول ، ص ٢٣ .) . فضلاً عن أن نتائج إختبارات الذكاء تثبت أن الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة أو الجنس . فالعقل الإنساني لا يختلف

من أمة إلى أخرى مهما كان الفارق الإجتماعي والسياسي بينهما كبيراً ، إنما الإختلاف في الظروف المتاحة والفرص السانحة وأوضاع الحياة وملابساتها . فليس أبعد عن العلم الوضعي من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وأن الأمم الأخرى التي لا تمتّ إلى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تجره عليها من منافع ، وبالتالي من خطل الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يختلف في أصل الفطرة عنه في سائر الشعوب والأمم . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في أصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني ، وإنما يقع الإختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت أو غربية .

ومعنى ذلك أنه لا أساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة أو ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسغها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

إن القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، أو على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل . فآرنست رينان (Ernest Renan) وهو من أقطاب الفكر في القرن الماضي ، وقف مشدوهاً أمام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ أن يخدش هذه العبقرية بإعادتها إلى أسبابها الطبيعية فعمد إلى كلمة غامضة يستر بها فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية . . وهو يعني أن المعجزات إذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولذ ذاعت عبارة رينان هذه في أوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله أن العلم عند اليونان لا يمكن رده إلى أسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده إلى عوامل خارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد أن تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

أجل ، لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم أحدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته . ففي رأيه أن « من سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم قد بدأ في بلاد الإغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم؛ والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعاً . . . » (جورج سارطوم ، تاريخ العلم ، الجزء الأول ، ١ / ٢٠ ـ ٢١ (من الترجمة العربية) .

هذا ما استقرَّ عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الأمر معجزة إذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الإستعداد الفطري لا يد للسلالة أو الجنس فيه ، إذ لا تخلو الأمم والشعوب ـ مهما كان موقعها في سلم التطور والنضج السياسي والإجتماعي ـ من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء؛ كما لا تخلو أيضاً ، وبنفس المقدار ، من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . والأكثرية الساحقة المتبقية ، أوساط يتشابهون في القدرات والمواهب على تفاوت في ذلك ، فالذكاء أو الغباء هما قَدَر جميع الأمم والشعوب ، فإذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيهما ، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس ـ جهلاً أو عمداً ـ وتُذكي منها ما تُذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانيهم ، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ ـ تحرّر الإغريق ـ ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً ـ من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقد نشأت بلاد اليونان وتطوّرت، من غير ان تقوم فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند . وها هي ذي أوروبا نفسها

لم تدخل التاريخ إلا بعد إنتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم، فلم تسمح بهما إلا في حدود النصوص المقررة . وقد استطاعت الكهانة الأوروبية أن تفعل ذلك على حداثة عهدها نسبياً ، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ ـ تحرُّر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا أيضاً من تحكُّم رجال السياسة، وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات من غير أن يعطوهم متسعاً من الحقوق . فإذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد أعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوّت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وسمت عن التضحية بها على مذبح المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا أمراً إلا بالرجوع إلى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد .

٣ ـ ومما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعة ، إذ لم تكن تلك البلاد أكثر من حطام من الجُزر وأشباه الجُزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطىء الأوروبي والشاطىء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراها لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغراها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذا الشتات المبعثر في دولة قوية متماسكة . فالدولة الوحيدة الممكنة في هذه الحال إنما كانت دولة المدينة التي لم تتدخل كثيراً في حرية القول والعمل والفكر .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يجثم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنُعرات ، فيشعر كل فرد حينئذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد ، فأعدي أعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسهما سلطة غشوم دينية أو زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصيب الريان ، المواهبَ الكامنة في الأفراد والجماعات، وكيف لا يطلق الإمكانيات الزاخرة ، ما دام

تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا تباين ، مهما اتسعت مسافة الخُلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً ، فاهتدوا بهديه وسخّروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعميق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في أيديهم وفرصة سابغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورت نارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر العصور والأدهار !

أجل لقد أقبل اليونان على أصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم أن ينهلوا . إذ لم ينشئوا كل عناصر حضارتهم إنشاء ، بل إن هذه الحضارة هي وليدة أفكار سابقة مرّت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور، فتناولتها يد صَنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع « ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه، وكانوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت إلى مدائنهم مع مغانم التجارة والحرب . فإذا درسنا الشرق الأدنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الأوروبية والأميركية ، وهو دَيْن كان يجب ان يؤدَّى منذ زمن بعيد » (ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني ١ / ١٠) .

ومما هو عميق الدلالة في هذا الباب أن الأغارقة الأصليين في أرض اليونان وفي جزيرة إقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون إلا في عصر متأخر نسبياً،وإنما نبغ في الفلسفة أول من نبغ لا في بلاد اليونان الأصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية أو الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة إلى أثينا إلا بعد أن قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك أن اختلاط اليونان بالأمم الشرقية ذوات الحضارات العريقة ، هذا الإختلاط الذي تم بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح . . . كان له فضل كبير في تنبيه أذهانهم إلى البحث في أصل الوجود

وعلل الأشياء ، وإلا فما بالهم لم يظهروا في أثينا وأتيكا أرض اليونان ، الأصلية وقدس أقداس بلاد ؟

يضاف إلى ذلك أنه لا أساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما إذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض (ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن أكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي) . الغربيين زوراً وبهتاناً وغروراً . فمن الثابت اليوم أن الإغريق لم يكونوا شعباً تجمعه وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة ، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الأصول وشعوباً متعددة الأجناس ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن إثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الأرخبيل وأرض اليونان الأصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا ، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم كل هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا أننا نقلل من شأن العبقرية اليونانية . كلا . فالعبقرية اليونانية شيء ، ووهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر . فإذا كان للعبقرية اليونانية أسبابها التاريخية والجغرافية والإقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الأسطورية التي لا تثبت أمام البحث العلمي المجرد ولا الدراسة الموضوعية النزيهة .



والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الإقتصادية والسياسية ، وجعلتهم مرني العقل والطبع ، سريعي التهيج والحساسية إلى أقصى مدى مستطاع . وهذه العوارض تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب إذن إنما هو سبب حضاري بحت لا جنسي تكويني . فكل ما في الأمر أنه أُبيح لهم ما حُرِّم على غيرهم ، أُبيح لهم أن يفكروا بمنأى عن كل ضغط أو إكراه ، في وقت كان يُضيَّق فيه على الآخرين وتُحصى عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق أولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن

للتنقيب عن العبقرية اليونانية في أصول التركيب والتكوين . فلو لم يُتح لليونان هذه الحرية الغضة ذات الحفلة ، ولو لم يُمكِّن لهم في مذاهب الإستقلال في الرأي والفكرة ، إذن لما انثالت عليهم المعاني كالسماء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما غاض من قرائحهم ، وبالتالي لما انحدروا عن مراكز العلم والحضارة كما انحدرت أُمم من قبلهم ومن بعدهم ، ولما تدهوروا في عصور الجمود والإقفار . وحسبنا دليلاً على أن اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم ينجبوا فيلسوفاً واحداً إلى هذه الأيام . فالأمم تبدع مرة واحدة ثم ينضب المعين . الإبداع لا يتكرر فلئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بماء أصبح غوراً لا يأتون ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . حفَّت الأقلام وطويت الصحف !

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر ! . . .

أطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم أن العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطىء آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد ، وأن الإيونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون، ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الإغريق . ففي إيونيا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتلكأ ، وفي إيونيا كان الإتصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي إيونيا أيضاً وُلد أول شاعر من شعراء المأساة الإغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوذيسة ، إنجيل اليونانيين القدماء .

فمن الطبيعي إذن أن تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي أن تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

وإذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فإنه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرقَ إلى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار إنما تُقاس بالمآثر والأعمال ، لا بطيّ السنين والأزمان . فقد أنتج اليونان في هذه الفترة القصيرة أعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الإنسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا نزال حتى

اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة ، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية إلى اقصى ما كان يمكن أن تصل إليه من مجد سياسي وعقلي وأدبي . وكان لذلك كله بطبيعة الحال أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس ، لا سيما إذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة ووشخصية عظيمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن أثينا التي أشرقت ذلك الإشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة ـ لكن أثينا هذه لم تلبث أن امتزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم . ومضت أثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو أنها أوشكت أن تستفيق منه .

وعلى ذلك فقد مرّت الفلسفة اليونانية بثلاثة أطوار :

(١) طور النشوء والنمو . (٢) طور الينوع والنضج . (٣) طور الجمود والإنحطاط .

ففي الطور الأول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة (فلسفة ما قبل سقراط) .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة أقصى ذروتها وغاية مداها ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو .

وفي الطور الثالث والأخير أخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو .

الباب الأول

الفلسفة اليونانية قبل سقراط

الفصل الأول : المدرسة الإيونية
الفصل الثاني : المدرسة الفيثاغورية
الفصل الثالث : المدرسة الإيلية
الفصل الرابع : هراقليطس
الفصل الخامس : امبيذوقليس
الفصل السادس : المدرسة الذرية
الفصل السابع : انكساغوراس
الفصل الثامن : الحركة السفسطائية

الفصل الأول

المدرسة الإيونيـة

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الإغريق القدماء الذين كانت لهم شطحات أسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة[1] ، ولكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الإيمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . ولعل هذا ما جعل هوايتهد whitehead يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم (الفلاسفة الأوائل) كما يُسمَّون في العادة ، بل اسم (المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي) .

وكان مهد الفلسفة الذي فيه نشأت ، وفي كنفه درجت ، إقليم يوناني في آسيا الصغرى هو إقليم ايونيا IONIA الذي تُنسب إليه المدرسة الإيونية .

وتتألف المدرسة الإيونية من ثلاثة فلاسفة هم : طاليس وانكسيمندريس وأنكسيمنس . وهم جميعاً من مدينة ملطية Milet أهم ثغور إيونيا وتقع على مصب نهر مياندروس ولذلك تُعرف المدرسة باسم مدرسة مَلَطية . وهذه المدينة مشهورة منذ القرن الحادي عشر . ق . م . وكانت ميناءً مهماً للتجارة بين آسيا والبلاد الغربية ، وكان سكانها خليطاً من الشرقيين والإغريق ، كما كانوا يمتازون بالتجارة والملاحة أيضاً . فكانوا يذهبون إلى مصر وجزر البحر الأبيض المتوسط

(١) كما هو الحال عند هزيود مثلاً .

ولا سيما جزيرة إقريطش ، واشتغلوا بالقرصنة ـ وهي السطو علىٰ السفن التجارية ـ وكانت صناعة مهمة جداً . ونجد أخبارهم عند المصريين القدماء وفيها مر الشكوى من هؤلاء القراصنة الذين كانوا يسطون على الدلتا . وقد أطلق أرسطو على فلاسفة ملطية اسم الطبيعيين الأولين فاشتهرت المدرسة بذلك أيضاً ، وإن كان ينضم إليهم أيضاً هرقليطس لأنه قال بالنار مبدأ أول . وقد يُطلق عليها أيضاً اسم المدرسة العلمية الإيونية كما يظهر من تحليل مذاهبهم . والمرجع الوحيد الموثوق به الذي وصل إلينا عن هذه المدرسة التي غرقت في لجة التاريخ إنما هو أرسطو ، ولكنه لسوء الحظ لم يعرض لجميع نظريات هذه المدرسة ، بل اكتفى بجانبٍ واحد منها ، وهو الإجابة عن السؤال : مِمَّ نشأ هذا العالم ؟ .

بسط أرسطو في كتابه (ما بعد الطبيعة) هذا السؤال على ألسنة الفلاسفة الإيونيين ثم ذكر أجوبتهم عنه، فأبان بهذا ناحية من نواحي فلسفتهم . ولعل أرسطو رأى هذه الناحية أهم نواحي تلك الفلسفة لأنها أساسها وعنصرها الأول . وهذه الأجوبة هي : الماء عند طاليس ، واللامتعين عند أنكسيمندريس ، والهواء عند أنكسيمنس ، والنار عند هرقليطس .

طاليس

وُلد في مَلطية حوالي سنة ٦٤٠ ق . م . من أسرة نبيلة، بل يقول بعض المؤرخين إنها كانت الأسرة المالكة ، اعتلى بعض أفرادها متعاقبين عرش ملطية وارتقى البعض الآخر أهم المناصب الدينية في الدولة . وطاليس نفسه كان من أعاظم رجال السياسة في عصره لعب دوراً في سياسة مدينته . ارتحل إلى الشرق وأقام في مصر زمناً استفاد فيه قبساً في معارفها وأخيراً توفي سنة ٥٤٨ ق . م . عن اثنتين وتسعين سنة .

أما علمه فقد كان واسعاً ، إذ كان عالماً فلكياً ورياضياً تنبأ بكسوف الشمس الذي وقع في ٢٨ مايو / أيار ٥٨٥ ق . م . والذي وضع حداً للحرب الدائرة آنذاك بين الليديين والميديين ، لأن الأقدمين كانوا يتشاءمون من كسوف الشمس . نقل علم الهندسة عن المصريين إلى بلاد اليونان ، وعرف بُعد السفينة وهي في عُرض البحر ، وارتفاع الهرم من قياس ظله ، واهتدى إلى معنى النظريات الخاصة بالمثلث والدائرة .

أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين ، فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه . فهو بدلاً من أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الإله، نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الإستقراء والبرهنة . فهذا النظر وهذا المنهج هما الكسب الكبير الذي عاد على الفلسفة بأطيب الثمرات .

وبعبارةٍ أخرى يُعد طاليس فيلسوفاً بل أول الفلاسفة لأنه قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء . وثانياً كان كلامه على هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً إنه أرجع الأشياء إلى شيءٍ واحد .

يرى طاليس أن الماء هو الجوهر الأصلي والمبدأ الأول الذي تكون منه الأشياء . وهذا القول مألوف عند الأقدمين . فقد ذكر هوميروس أن أوقيانوس هو المصدر الأول للأشياء ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « في البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر » . كما جاء في قصة مصرية : « في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله خالق الألهة والبشر » .

وهكذا فالوجود ينحل في نظر طاليس إلى الماء ، فالماء إذن هو أصل جميع الموجودات . إنه الأصل الأول للأشياء وهو العنصر الأقصى الذي يصير إليه تحلل الأشياء ، وإن ما نرى من اختلاف في جزئيات الكون ليست إلا نتائج تحولات عرضت للماء فغيرت مظاهره الخارجية أو خاصياته التي كانت ترافقه وهو ماء ، وأحلت محلها خاصيات أخرى تتلاءم مع المظهر الجديد الذي استحال إليه الماء .

فالتراب مثلاً ليس إلا فُتات صخر، **والصخر** ليس إلا ماء تجمد ثم تحجر ، **والهواء** ليس إلا ماء تبخر ، **والسحاب** ليس إلا بخاراً تكثف ، **والنار** ليست إلا حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثم تجمدت ، وإذن فكل شيء من الماء وإلى الماء . وفوق ذلك لا حيَّ ولا جامدَ إلا وهو مشتمل على جزء من الماء : فالماء موجود في النبتة الخضراء وفي الحيوان والإنسان وجوداً ظاهراً، وفي العود اليابس والغبار الجاف وجوداً خفياً . ولعل الذي أدى به إلى هذا الإعتقاد ملاحظته أن كلا من النبات والحيوان يتغذى بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه يتغذى الشيء يتكون منه بالضرورة . ثم النبات والحيوان يولد من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة أو ما فيه يولد الشيء فهو مكون منه . بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يُشاهد في الدلتا المصرية وفي نهر إيونيا حيث يتراكم الطمي عاماً بعد عام .

أما رأيه في المادة فهو أنها حياة وأن الماء الذي تتألف منه الأشياء حاصل على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً ، وبالتالي فإن العالم مليء

بالأنفس وإن النفس منبثة في العالم أجمع ، وأكثر ما تتضح هذه الحقيقة في حجر المغناطيس : فلولا أن لحجر المغناطيس نفساً لما استطاع أن يحرك الحديد . وإذن فكل ما هو مبدأ للحركة فينبغي أن يكون ذا نفس . ويعبر عن هذا أيضاً بعبارةٍ أخرى فيقول إن العالم كله تملؤه الآلهة . ويجب أن نفهم هذا القول على نحو ما كان يفهمه اليونان أنفسهم لأن اليونان كانوا يسمون النفوس آلهة .

بهذا الكلام في النفس والألوهة فتح طاليس عصراً جديد في التفكير الفلسفي، ذلك لأنه يرى المادة ذات حياة ، فالحياة في نظره ليست قاصرة على الكائنات الحية المتحركة بالإرادة وإنما هي موجودة في المادة - أي مادة - على الإطلاق . ولعله قال ذلك لأنه ذهب إلى أن الأصل في نشأة جميع الأشياء أصل واحد هو الماء ، فإذا كان بعض الكائنات ذا روحٍ أو نفس فينبغي أن تكون سائر الكائنات الأخرى كذلك . فالعالم إذن مملوء بالنفوس ، وكل أحواله وتصرفاته صادرة عن مبدئه الذاتي للحركة أي صادرة عن نفس ذات حياة الذات.الحياة .

هذا ولا يهمنا هنا أن يرد طاليس جميع الأشياء إلى الماء ، إنما يهمنا أنه :

١ - كان أول من عبر عن أفكاره بعباراتٍ منطقية معقولة ، فهو لم يفسر الكون بالخرافات والحكايات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة ، بل لقد فسرها على أساس عقلي علمي معلل يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثيقاً .

٢ - كان أول من أرجع الكون كله إلى عنصرٍ واحد . فلقد رأى من خلال تعدد صور الأشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن وراءها ، إليها ترتد جميع الأشياء وعنها صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس أمر سطحي لا قيمة له ، إنما القيمة لما يكمن وراءه . إن طاليس لا يهمه تنوع الكائنات والأشياء ، فما يهمه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، من غير أن ينظر أدنى نظر إلى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه أم لم تفشل ، فهي المحاولة الفلسفية الأولى التي تنظر إلى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع الجزئيات والأشياء والأحوال والظواهر .

هذه الفلسفة ستتطور فيما بعد عند خلفائه الطبيعيين كما إنها ستلقى

رواجاً عند الرواقيين . ويُطلق على هذا المذهب ، أي على القول بأن الحياة منبثة في المادة مذهب المادة الحياة . أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه وإن تابعوه في المنهج والنظر .

أنكسيمندريس

يختلف المؤرخون في تحديد مولده ووفاته . قيل إنه وُلد سنة ٦١٠ ق . م . وتوفي سنة ٥٤٦ . وكان مواطن طاليس وصاحبه كما وصفه ثاوفرسطس وكما نقل عنه سمبلقيوس . وقد يُقال إنه تلميذ طاليس تجوزاً . ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه كان أول من دوَّن في الفلسفة كتاباً بعنوان (في الطبيعة) نقل عنه ثاوفرسطس بعض عباراته ونقد أسلوبه . فقد كان كتاباً متداولاً بين مثقفي ذلك الزمان ، باقياً حتى القرن الثاني ق . م . وقد جاء في هذا الكتاب أنه كتبه وعمره ٦٤ سنة وذكر تاريخ هذا الكتاب فكان سنة ٦٤٧ ق . م . وقد تُوفي أنكسيمندريس بعد كتابة هذا الكتاب بسنة واحدة . وقد فُقد أكثر هذا الكتاب ولم يبقَ منه إلا قطع متناثرة ونتف متفرقة . إن أنكسيمندريس هو كذلك أول من كتب في الفلسفة نثراً فجعل النثر أداة التعبير عن الفلسفة ، ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى برمنيذس وأنباذوقليس اللذين نظما فلسفتيهما شعراً .

وأهم مصدر لفلسفته ما ذكره أرسطو عنه وما نقله ثاوفرسطس .

فلسفته :

رأينا أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى الماء ، لكن أنكسيمندريس لم يوافق على هذا الرأي فقال : إن المبدأ الأول هو الأبيرون apeiron ، وقد أثارت هذه اللفظة اختلافاً كبيراً بين المترجمين

والمفسرين . أهي اللاّمحدود أو اللاّنهائي أو اللاّمتعين أو المبهم ؟ .

والأبيرون من اللفظة اليونانية بيراس Péras أي محدود أو نهائي ومن حرف النفي اليوناني .

وإذا رجعنا إلى القدماء رأينا أرسطو يفسر مذهب أنكسيمندريس تفسيراً مادياً . ولا غرو فأرسطو هو الذي وصف رجال المدرسة الإيونية بالطبيعين الأولين ، وكانت العناصر أو الأسطقسات المعروفة أربعة : الماء والهواء والنار والتراب . فقال طاليس بالماء وأنكسيمنس بالهواء وهرقليطس - في بعض أقواله - بالنار. وهؤلاء جميعاً من الماديين الواحديين . وجمع أمباذوقليس بين العناصر الأربعة فكان من أصحاب مذهب الكثرة ، أما أنكسيمندريس فقد رفض القول بمادة أو أسطقس من هذه الأسطقسات .

وقد ظل الأبيرون خفي الدلالة إلى عهد أرسطو وهو لا يزال كذلك إلى اليوم ، والسبب في هذا هو إما أن أنكسيمندريس قد مات قبل أن يوضحه توضيحاً مقنعاً ، وإما أنه قد وضحه فضاع هذا التوضيح قبل أن ينتفع به أحد . ونحن نرجح الإحتمال الأول لأن أنكسيمنس نفسه - وهو تلميذه المباشر ، كان متشككاً في معنى الأبيرون ورجح أن أنكسيمندريس كان يقصد الهواء لأنه - في رأيه - هو وحده الجدير بهذا الوصف. وقد اتخذ أنكسيمنس هذا الشرح قاعدة لمذهبه كما سيأتي .

ويصف أرسطو الأبيرون بوصفين : الأول أنه مادة أو جسم ، والثاني أنه مختلف عن العناصر الأربعة . وأكبر الظن أن أرسطو فسر الأبيرون عند أنكسيمندريس بأنه مادة أو جسم، لأنه شبيه بالهيولى الأرسطاليسية. فهذه الأخيرة لا نهائية، لا محدودة، لا متعينة. والأبيرون إلى جانب ذلك « مبدأ » الأشياء . وسمبلقيوس هو أول من قال عن الأبيرون أنه مبدأ arché . وفكرة المبدأ في غاية الأهمية في الفلسفة لأن الأشياء يتسلسل بعضها من بعض كما نرى بالحس ، حتى تبلغ أصلاً أو مبدأ لا يحتاج إلى مبدأ آخر . فالأبيرون هو المبدأ لا الماء أو الهواء . ولو كان للأبيرون مبدأ لكان له نهاية أو حد ، وبذلك يمكن أن نفهم لماذا سمي الأبيرون ب'اللانهائي .

وفي هذا يقول أرسطو في كتاب(الطبيعة): لما كان الأبيرون مبدأ ، فلا

يمكن أن يكون له غاية، وكذلك كل ما يزول له غاية . وهكذا ـ كما قلنا ـ ليس للأبيرون بدء، بل الأولى أن يُقال إنه بداية كل شيء آخر ، وإنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء ، لأن هؤلاء لا يضعون أي علة خارج الأبيرون مثل العقل نوس Nous أو المحبة Phila وهم يقولون أن هذا المبدأ إلهي ، لأنه خالد ولا يفسد وهذا ما يذهب إليه أنكسيمندريس ومعظم الفلاسفة الطبيعيين .

ويشك بعض المؤرخين في نسبة صفة البدء للأبيرون، لكن البعض الآخر يعارض في ذلك ويفسر فكر أنكسيمندريس بأنه نوع من التطور عن الدين الأسطوري . فمن صفات الآلهة أنها « البدء والوسط والنهاية لكل شيء » وهذه هي بالضبط صفة الأبيرون وبذلك يمكن أيضاً أن نفهم قول أرسطو إن الأبيرون « إلهي وخالد لا علة له» فهذه صفات للآلهة كانت معروفة عند اليونان .

وكما أن مذهب طاليس قد وجد خالياً من الأسباب التي تبرز في نظره نشأة جميع الكائنات من الماء وأن الباحثين قد فرضوا هذه الأسباب فرضاً كذلك وجد مذهب أنكسيمندريس خالياً من العلل التي حدت بهذا الفيلسوف إلى مخالفة استاذه واستبدال الأبيرون بمائه الأصلي . وأمام هذا الخلو من التعليل وجدوا أنفسهم مضطرين إلى فرض تلك الأسباب كما فعلوا مع طاليس . ومن الفروض التي عللوا بها مخالفة أنكسيمندريس لطاليس ما يأتي :

إن الماء الذي يزعم طاليس أنه أصل كل شيء له خواص محدودة معينة لا تتعداه إلى غيره من أجزاء الطبيعة ، كما أن لكل جزء من هذه الأجزاء خواصٍ لا يتعداها . وهذا يفيد أن الماء جزء كغيره من الأجزاء والجزء لا يكون أصلاً للكل المركب من أجزاء يخالف بعضها بعضاً في خواصه ، وبالتالي في جوهره . وفوق هذا أنه لو كان الماء أصلاً لجميع العناصر للزم أن يشتمل على جميع خواصها بلا استثناء .

وحيث إن المشاهد غير هذا ، فيجب أن يكون الماء جزءاً لا أصلاً وأن نلجأ إلى الأبيرون الجامع لخواص كل شيء وصفاته . ولكن كيف تنشأ الأشياء من الأبيرون ؟ يقول أنكسيمندريس : إن هذا يتم بالإنفصال . أما ماهية هذا الإنفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسيمندريس مطلقاً . وأول ما ينشأ عن هذا الإنفصال عن الأبيرون الحار والبارد ، والأشياء تنشأ بعد ذلك من الحار

والبارد . فقد تميز الحار عن البارد بأن أحاط به في دائرة كلحاء الشجرة . ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء ، والأرض في داخلها .

وكانت الأرض في البدء رطبة ولكنها جفت بتأثير الجار الذي أخذ يجتذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً ، أما بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض ومن هنا نشأت البحار . ولا تزال الأرض تجف بالتبخر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً .

والخلاصة كان أنكسيمندريس أعظم رجال المدرسة الإيونية وأوسعهم شهرة . فقد حاول أن يلتمس الحقيقة في شيء يكمن وراء هذه الظواهر المحسوسة بعيداً عن التصورات الأسطورية الموجودة في أشعار هوميروس وهزيود ، فكان قوله بالأبيرون ، وهو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة وعنها نشأت جميع الأشياء .

نظرية التطور

ولأنكسمندريس نظرية في التطور اختلف المحدثون في قيمتها . ولأهمية هذه النظريات ننقل نصوص القدماء الباقية عنها :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة بعد أن تبخرت في الشمس. وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان فكان في البدء سمكاً (ايبوليتوس) .

تولدت أول الحيوانات في الرطوبة ، وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يبوسة ، ولما نفضت عنها قشرها لم تعش إلاّ فترة قصيرة من الزمن (ايتيوس) .

وأيضاً فإنه يقول بأن الإنسان تولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات . وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها بسرعة ،أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمنٍ طويل من الرضاعة. وعلى ذلك فلو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً . (فلوطوخس) .

وكذلك كان أنكسيمندريس أول من اكتشف انحناء سطح الأرض وأول من قال بأن الأرض لا تستند إلى الماء ولا إلى أي شيءٍ آخر يابس أو رطب ، وإنما هي سابحة في الفضاء ، وأول من قال بأنها اسطوانية الشكل ، وخالف طاليس في

أنها مبسوطة ، وهو أول من رأى من فلاسفة الإغريق أن الماء ـ وإن كان ليس أصل الموجودات ـ هو غذاء الكائنات الحية ومصدر حياتها ، متأثراً في ذلك بالعقائد الدينية البابلية القائلة بأن الماء « روح الحياة » .

أنكسيانس

لا نعرف تاريخ ولادته وليس لدينا شيء ثابت عن حياته ، ولكننا نعرف الزمن الذي نبغ فيه وتاريخ وفاته ، وأنه كان صاحب أنكسيمندريس وأنه آخر رجال المدرسة الملطية الطبيعية . فأما تاريخ نبوغه فقد كان حوالي سنة ٥٤٦ ، وأما وفاته فقد كانت سنة ٥٢٥ ق . م . وهذه بعض النصوص التي حفظها الرواة عنه :

أنكسيانس من ملطية ابن أرستراتوس . كان صاحب أنكسيمندريس ، وذهب مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا نهائية ، ومع ذلك فإنه لم يقل كما قال أنكسيمندريس إنها لا معينة بل قال انها معينة وهي الهواء « ثاوقراسطس » . وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي سوف تكون ، وعنها تتولد الأشياء الأخرى « هيبولتيوس » .

وكما أن النفس لأنها هواء تُمسكنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره « إيتيوس » .

« وهذا هو شكل الهواء : عندما يكون في أقصى حالات الإعتدال فلا تراه أعيننا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله مرئياً . وهو أبداً في حركة (هيبوليتوس) . وهو « يختلف في المواد المختلطة بحسب التكاثف والتخلخل ، إذا تمدد حتى يتخلخل أصبح ناراً . ومن جهة أخرى إن الرياح عبارة عن هواء متكاثف . ويتكون السحاب في الهواء بالتلبد ويظل يتكاثف حتى يصبح ماء ، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً ، وإذا زاد تكاثفه أصبح صخراً »

(هيبوليتوس) .

الهواء أصل كل شيء :

وهكذا ، فإذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلاً للكون لم يجد من العقل اطمئناناً ، لأنه ليس من الشمول بحيث يستوعب العالم بأسره ، وإذا كانت مادة أنكسيمندريس التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد، فقد نهض أنكسيمانس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء ، وفيها التعين الذي يعوز الأبيرون ، ألا وهي الهواء : فهو ذو صفاتٍ معروفة لا تنكر ، وهو في نفس الوقت ينتشر في جميع أنحاء الوجود ، يُحيط بالأرض ويملأ جوانب السماء ، بل ويتغلغل في جميع الأشياء والأحياء مهما دقت أو قست . أوَليست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تتردد في الصدر شهيقاً وزفيراً ؟ كما أن الهواء يقوم بذاته ، بينما الماء يسقط على الأرض إن لم يرتكز على قاعدة . إنه أسرع حركة من الماء وأوسع انتشاراً وأكثر تحقيقاً للامتناهي أو اللامتعين ، فكيف لا يكون أصل الكون ؟ .

ولعل ما حدا بأنكسيمانس إلى جعل الهواء أصلاً للأشياء ، ما رأى من أن مصدر الحياة في الإنسان الهواء، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة . فمصدر الحياة في الإنسان إذنٍ هو التنفس، أو بعبارةٍ أخرى هو الهواء فنقل أنكسيمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وعلى كل حال فالهواء هو المبدأ الأول لكل الموجودات، عنه خرجت جميع الأجسام وإليه تصير . وبذلك استبدل الهواء بالماء الذي ذهب طاليس إلى أنه أصل الأشياء . ولسنا نعتقد أن في هذا تقهقراً في الفكر الفلسفي أو رجوعاً عن التقدم العقلي الذي بلغته المدرسة الإيونية على يد أنكسيمندريس، وذلك لأن أنكسيمانس نفسه وصف الهواء بأنه غير متناهٍ . وكل ما في الأمر أنه رأى صديقه أنكسيمندريس خرج على منهج المدرسة عندما ترك الأشياء الطبيعية المحسوسة ، ولم يبحث فيها عن مبدأ أول للموجودات ، فأختار هو (أي أنكسيمانس) أن يرجع إلى الطبيعة المحسوسة فيجد فيها المبدأ الأول لجميع الموجودات ولم يتنازل بالرغم من ذلك عن الغنى الجديد الذي انتهى إليه استاذه وخلعه على الأبيرون وهو معنى اللامتناهي كما تصوره أنكسيمندريس بل نسبه إلى الهواء ، وجعله من أهم صفاته .

وهكذا فإن فلسفة أنكسيمانس هي فلسفة طبيعية أيضاً إذ عاد إلى البحث

عن المبدأ الأول في عالم الطبيعة المحسوس، ولم يتابع أستاذه أنكسيمندريس في البحث عنه في غير المحسوس . فقال إن الأصل لكل الموجودات هو الهواء، ووصفه بأنه غير محدود ، وبذلك استبقى المعنى الفلسفي لأستاذه وحافظ على سُنة المدرسة ـ مدرسة ملطية ـ في تعلقها بالمنهج الطبيعي، واختار الهواء مبدأ لكل الموجودات . وذلك لعظم المكان الذي يشغله ولأنه يتحرك، ولأنه لا يعتمد على غيره، ثم لأن الكثير من الموجودات كما تشهد الملاحظة تتحول إلى هواء وتتكون من الهواء .

ويخطو أنكسيمانس خطوة جديدة يفسر بها تكوّن الأشياء عن الهواء ، هي التكاثف والتخلخل . ومن الواضح أنه يوحّد بين التخلخل والحركة : فالهواء إذا كان ساكناً فهو أكثر العناصر اعتدالاً وهو غير مرئي ، وحركته علة تغيره ، إنه يتخلخل فيصبح ناراً ، ويتكاثف فيصبح رياحاً فسحاباً فتراباً فحجارة ، وبذلك اكتشف فيلسوفنا العلاقة القائمة بين الحركة والحرارة ، بينما لم يستطع طاليس أن يوضح كيفية صدور الأشياء عن الماء . وذهب أنكسيمندريس إلى القول بالإنفصال والإنضمام ، ولكن هذا الإنفصال يحتاج إلى تفسير ، فالقول بالتكاثف والتخلخل خطوة علمية لها شأنها في تعليل تغير الموجودات وردها إلى أصل واحد وهذا الأصل هو الهواء . وهو لا نهائي من جهة الكم كما وصف أنكسيمندريس الأبيرون ، ولكنه معين له كيف محدود . وعلة التكاثف والتخلخل الحركة ، وهي صفة للمادة فطن إليها معظم كبار الفلاسفة والعلماء . فهذا أرسطو يُعرف الطبيعة بأنها مبدأ حركة الجسم وسكونه . وأهم صفات المادة عند ديكارت الإمتداد والحركة ، وليس للحركة عند أنكسيمانس علة أخرى غير ذاتها . فالهواء بطبيعته في حركة دائمة ، أي له في ذاته هذه القوة ، ولا يفترض مبدأ أول للحركة غير هذا .

ويذهب أنكسيمانس أيضاً إلى أن الشمس أرض ولكن قوتها الملتهبة المحرقة إنما ترجع إلى سرعة حركتها التي تجعلها شديدة الحرارة . وكان هذا التصور في غاية الجرأة في زمن اعتقد الناس فيه بألوهة الأجرام السماوية ، حتى لقد حكموا على أنكساغوراس بالنفي من أثينا لقوله بأن القمر قطعة ملتهبة من الحجر كما سنرى في حينه .

ويرى أنكسيمانس أن أول ما ظهر في الوجود بعد تكاثف الهواء هو

الأرض لا الأجرام السماوية . ثم نشأت الشمس والقمر والنجوم من الأرض التي يتصورها مسطحة تسبح كالقرص في الهواء . لقد استطاع أن يكتشف لأول مرة أن القمر يستمد نوره من الشمس. وحاول أن يفسر خسوف القمر تفسيراً يقرب كثيراً مما نقول به اليوم .

وبأنكسيمانس هذا ينتهي سطوع المدرسة الإيونية وبه أيضاً تبلغ المدرسة كمالها . فهو يمثل النزعة العلمية الخالصة التي ظهرت مبكرة عند الفلاسفة الإيونيين،وهي نزعة لا تشوبها الأساطير ولا تتدخل فيها الآلهة . حقاً لقد كان عملاً فذا رائعاً ذلك الذي أبعد سلطان الأساطير من تفسير الكون والحياة ، وتلك لعمري خطوة عظيمة في عصر غارق في الرؤى والأحلام .

الفصـل الثاني

المدرسة الفيثاغورية

زعيم هذه المدرسة فيثاغوراس وإليه تُنسب ، وهو الفيلسوف الذي يأتي في الترتيب عقب مدرسة ملطية . وقد انتهى عهد مدرسة ملطية هذه بعد وفاة أنكسيمانس بسبب الحروب الفارسية والظروف الإقتصادية والإجتماعية التي كانت تحيط بالشرق آنذاك ، فآثر أحرار الفكر الهجرة غرباً واستقر كثيرٌ منهم في جنوب ايطاليا . وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من الثقافة ، والحضارة . وقد سماها الرومان فيما بعد (اليونان العظمى) وذلك لظهور العنصر الإغريقي فيها وكذلك لانتشار الثقافة اليونانية فيها أيضاً . وبذلك أفل نجم المدرسة في إيونيا وانتقلت إلى الغرب تلتمس الأمن .

وكان فيثاغوراس من هؤلاء الذين نزحوا إلى الغرب وهجروا وطنهم الأول ليجدوا الأمن والطمأنينة في الوطن الجديد . وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ ، ولكنها والحق يُقال شخصية مبهمة غامضة لا تكاد تستبين العين قسماتها بوضوح وجلاء . فكأنما هو عملاق يروح ويغدو وراء ستار ، فلا يرى منه الرائي إلا ظلاً هائلاً يتحرك جيئة وذهاباً ، وإنما طُمِست معالمه لإختلاف الرواية في ترجمته اختلافاً كبيراً واسعاً ، ولما شاع عنه من القصص والأساطير . فبين أيدينا تراجم ثلاث كُتبت عنه بعد موته بمئات السنين ، فانتحلت له من الأخبار والمعجزات ما شاء وهم كاتبيها ، حتى لأصبح فيثاغوراس أقرب إلى أبطال الخيال منه إلى أشخاص التاريخ . فقد ترك

لنا ديوجين اللائرسي وفورفوريوس الصوري ويامبليخوس سيرة لحياته تشوبها الأقاصيص المستمدة من الخيال الشعبي لا يمكن الوثوق بها . بل إن هيرودوتس ، وهو أقرب المؤرخين إلى زمانه ، قد مزج تعاليم فيثاغوراس بتعاليم المصريين والأورفيين .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في ترجمة حياته ، فقد استطاع المؤرخون أن يستخرجوا من أشتات الروايات طائفة من الحقائق الصحيحة . فقد وُلد بين سنتي ٥٨٠ و٥٧٠ ق . م . في ساموس ، تلك الجزيرة المواجهة لمدينة ملطية ، وكانت جزيرة إيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . وهو ابن منسارخوس .

لم تكن المدرسة الفيثاغورية تجديداً فلسفياً فقط وإنما كانت قبل ذلك خطوة واسعة في طريق التجريد العقلي والتجديد الديني والنسك الروحي والأخلاق العالية والتقدم بالإنسانية نحو الكمال . فالمدرسة الفيثاغورية نظام من الأخوة السامية يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية والروحية . فقد كانوا يلبسون زياً واحداً هو البياض، وكانوا لا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام كما كان يؤثر عن سقراط الذي كان متأثراً بتعاليم الفيثاغورية تأثراً شديداً كما يتضح في محاورة فيدون . وكانوا لا يسرفون في طعام أو شراب ولا يكثرون من الضحك أو الإشارة أو الكلام ، ولا يحلفون بالآلهة ، لأن واجب المرء أن يكون صادقاً بغير قسم . وكانوا يحرمون ذبح الحيوانات أو أكل لحمها ، بل والإختلاط بالجزار . ولعل ذلك يتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة التناسخ ، فقد يمكن أن توجد روح لإنسان في بدن الحيوان الذي يُذبح .

وكانوا يحاسبون أنفسهم في آخر النهار على ما فعلوه، فيسال كل واحد منهم نفسه عن الشر الذي ارتكبه والخير الذي قدمه والواجب الذي أهمله . وعلى الجملة كانوا منظمين تنظيماً جيداً دقيقاً ، يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى أن المعلم قد قال . وكان المعلم متشبعاً بعاطفة دينية قوية ومقتنعاً بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتطهير النفس ، فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ، فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح هوميروس وهزيود .

ولم يكن التعلم كتابة بل سماعاً وتلقيناً وشفاهاً عن الأستاذ ، ولم يؤثر عن فيثاغوراس أنه ألّف كتاباً . وكانت تعاليم المدرسة سرية يُعاقب من يفشيها بالطرد ، وكان أفرادها يتعارفون بإشارات خاصة ويتعهدون بكتمان تعاليمها ، الديني منها والعلمي .

فقد حرصوا على أسرارهم أشد الحرص وأوصوا بألاّ تذاع خارج حلقة التدريس . ومما يدل على الأهمية التي علقوها على هذه المحافظة على السر أنهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سراً هندسياً . وقد التزموا السرية التزاماً دقيقاً، إلى حد أن أسرارهم لم تُعرف إلاّ في عصر سقراط وأفلاطون، عندما كتب فيلولاوس أحد أتباعهم كتاباً من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيما يُقال واشتراه منه ديون حاكم سيراقوسة . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن هيباسوس ، هو أول من دوّن كتاباً بعنوان (المذهب السري) في حياة فيثاغوراس ، وأودع الكتاب بعض المعلومات الرياضية والدينية التي لا يجوز إباحتها ، وعوقب من أجل ذلك بالطرد جزاء ما قدمت يداه .

التناسخ :

كان فيثاغوراس يعتقد في تناسخ النفوس بعد الموت . وقد أبى العلماء المحدثون أن ينظروا إلى هذا التناسخ على أنه من ثمرات الفكر الفلسفي ، فهو في نظرهم عقيدة دينية قد يكون فيثاغوراس تأثر فيها بالهنود والمصريين . ويحدثنا أكزينوفانوس الذي كان معاصراً له حديثاً واضحاً عن قول فيثاغوراس بالتناسخ . فهو يذكر في بعض أشعاره أن فيثاغوراس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي ، لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه . ويذهب هرقليدس بونتيكوس من رجال القرن الرابع ق . م . ومن أتباع أفلاطون وأرسطو ، أن فيثاغوراس كان يؤمن بوجود نفسه في أجسادٍ أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة وتنتهي بفيثاغوراس . وتُسجل هذه الدائرة المكونة من ستة أشخاص ٢١٦ سنة ، أي مكعب العدد ٦ . وهذه العقيدة هي إحدى بقايا عقائد الأولين الذين كانوا يعدون الولادة تجسداً جديداً .

وقد نشأت من ذيوع فكرة التناسخ بين تلاميذ هذه المدرسة مشكلة اجتماعية هامة وهي أن جميع الحيوانات التي تدب على الأرض أهل لحلول

النفس البشرية فيها ، فإذا كان الحال كذلك فمن المحتمل أن يكون كل حيوان صالحاً لحلول النفس الإنسانية فيه . وإذن فذبح الحيوانات أو قتلها جريمة كبيرة لا تقل عن قتل الإنسان ، لأن العبرة في النفس الباطنة في هذا الكائن لا في جسمه الخارجي . ومنذ ذلك الحين أصبح أكل اللحوم محظوراً على كل فيثاغوري مخلص لمذهبه .

تطهير النفس

والنفس منفصلة عن البدن ، أي إن جوهرها مختلف عن جوهر البدن . وتُقال النفس أو الروح في هذا المذهب بمعنى واحد. وهي خالدة وأزلية : فإنها وجود سابق على وجود البدن ولا تفنى بفنائه . والبدن سجن للنفس ، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالإنتحار ، لأننا كالقطيع الذي يملكه الراعي وهو الله ، وليس لنا أن نهرب بغير أمره . أما السبيل إلى خلاص النفس بعد الموت وارتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدانٍ أخرى ، وفي ذلك عذابها ، فهو التطهير أو التصفية . وقد أضاف فيثاغوراس إلى الزهد الذي يهدف إلى تطهير البدن أمرين : الإشتغال بالعلم الرياضي والموسيقي لتصفية النفس . وقد كان العلاج بالموسيقى مألوفاً في الشعائر الدينية القديمة حيث كانت الموسيقى عنصراً أساسياً في أعياد بعض الآلهة . ولكن الجديد عند فيثاغوراس أنه رفع هذا التطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية ، فجعل من الحساب والهندسة والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة ، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العامل بها مكتفياً بالتجربة والدربة .

وقد ضرب لذلك مثلاً بالناس الذين يحضرون الألعاب الأولمبية ، فهم أحد ثلاثة : قوم ينتهزون فرصة الألعاب الأولمبية للبيع والشراء والكسب من الإتجار ، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا . وفريق يشترك في المباريات يطلب السبق والفوز ، وهم الطبقة الثانية . وطبقة تشهد كل ذلك أو تتأمل الباعة والمتسابقين أو تنظر إليهم وهم فريق النظار ، وهذا هو الأصل في النظر théoreim باليونانية ، يعني ينظر . فالنظر والعلم هو أعظم تصفية ، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث هو الفيلسوف على الحقيقة .

نظرية العدد

إن الطريق إلى معرفة الأشياء أوصافها . هذا ما يؤكده فيثاغوراس ورجال مدرسته . فإذا أردنا البحث في أي شيء فيجب أن نبحث أولاً فيما يتصف به من صفات، فلكل شيء مجموعة من الصفات يتميز بها من غيره . والصفات على نوعين عامة وخاصة . فصفة الماء السيلان ، وصفة الهواء الإنتشار،وصفة النار الإحراق ، وصفة المعِدن الإنصهار ، إلى جانب صفاتٍ أخرى تتصف بها هذه الأشياء . وهكذا كل شيء في الكون له مجموعة من الصفات التي تخصه هو . لكن له أيضاً مجموعة أخرى من الصفات لا تخصه وحده ، بل يشترك فيها مع أشياء أخرى . هذه هي الصفات العامة أو المشتركة . فالماء والهواء والنار والمعدن و . . . تجمعها صفة مشتركة عامة هي صفة الجسمية . إن الفيلسوف لا يهتم بما يفرِّق بل بما يوحِّد ، أي هو لا يهتم بالصفات الخاصة للأشياء إنما جلُّ اهتمامهَ بالصفات العامة ، وحتى هذه الصفات العامة يحاول الفيلسوف توحيدها في صفة واحدة فقط أو في أقل عدد ممكن من الصفات . ونتيجة لهذا التوحيد قال طاليس أن أصل العالم هو الماء ، وقال أنكسيمانس لا بل هو الهواء . وسيقول البعض إنه النار أو التراب أو غير ذلك ، سيقول آخرون إن له أربعة أصول ، بل لقد ذهب البعض إلى أن هناك من الأصول بقدر ما هناك من الأشياء التي يختلف بعضها عن بعض . فما هو أصل العالم عند فيثاغوراس ؟ أصل العالم هو العدد . فالعدد هو صفة عامة في كل شيء ولا يخلو منها شيء من الأشياء . وبعبارةٍ أخرى لا يمتاز شيء من شيء إلا بالعدد . فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته . إنه الحقيقة الأساسية التي لا ترتد إلى أي حقيقة أخرى وكل شيء يرتد إليها . إنه مبدأ جميع الكائنات وكل المبادىء الأخرى من صنعه .

هذا ما انتهى إليه فيثاغوراس وصحبه ، ولهم في ذلك منطقهم الخاص الذي لا يخلو من الوجاهة . فإنك إذا أنعمت النظر في الأشياء جميعاً رأيتها يتميز بعضها من بعض بصفاتٍ معينة . فللوردة مثلاً خواص تُعرف بها ، وللنار خواص بعينها ، وهكذا قُل في كل شيء . ولكن تلك الصفات أعراض قد تكون وقد لا تكون ، أي إنك تستطيع أن تتخيل بلا عسر كوناً يخلو من اللون والطعم والرائحة . . . ولكن ثمة حقيقة لا يمكنك تخيل الأشياء بغيرها وهي

العدد . فكل شيء في هذا العالم مهما كانت خواصه وصفاته لا يمكن تصوره مجرداً عن العدد . خذ مثلاً عشر تفاحات ، فلا يشق عليك أن تتصورها بأي لونٍ أو طعم أو رائحة ، أو بلا أي لون أو طعم أو رائحة ، ولكنك لا تستطيع تصورها بغير الرقم عشرة . وما ذلك ألا لأن هذه الصفات ليست جوهراً في أي منها يدوم ما دامت التفاحات ، وإنما الجوهر الدائم فيها هو قابليتها للعدد . وعلى ذلك فإن قابلية العدد تكون صفة لازمة للأشياء لا تزول إلا بزوال الأشياء نفسها .

فكر في كل شيء ترَ العدد أساساً . فنسبة الأشياء بعضها إلى بعض عبارة عن عدد . فإن قلت إن هذا العمود مثلاً أطول من ذاك كان معنى هذا أن وحدات الطول في العمود الأول أكثر عدداً منها في العمود الثاني . وهكذا الموسيقى، وهكذا نظام الموجودات. فكل ما تقع عليه عيناك مركب من أعداد وعلاقات أو نسب عددية . أي إن العدد هو كالماء عند طاليس ، والهواء عند أنكسيمانس .

فالعدد إذن هو أصل العالم ومنشأ وحدته ومصدر نظامه وانسجامه ، وهو الذي عنه تنشأ الأشياء ، وهو الضابط لاستحالاتها المختلفة ، وهو الذي إليه تصير الأشياء عند انحلالها وفنائها .

وهاكم عبارة أرسطو التي يصور لنا بها رأي الفيثاغورية في العدد فيقول : لما كان الفيثاغوريون قد تغذوا بألبان الرياضة ولفتت أنظارهم تلك الموافقات التي لاحظوها بين الأعداد والكائنات ، فقد اعتقدوا أن الأعداد هي عناصر كل الكائنات وأن السماء كلها هي إنسجام وعدد . وقال كذلك : « فالعدد إذن هو في نفس الوقت مادة الأشياء وصورتها » . وقال أيضاً : « إن الأعداد هي الأشياء نفسها » .

لقد كان للفيثاغوريين براعة خاصة في الرياضيات ، فإن كل متعلم يعرف جدول الضرب المنسوب إلى الفيثاغوريين ويعرف نظرية فيثاغوراس في الهندسة ، وهي أن المربع المنصوب على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين على الضلعين ، كما يعرف أيضاً أن مجموع زوايا المثلث يساوي زوايتين قائمتين .

أرأيتَ إلى هذا الربط بين العدد والهندسة في ذهن فيثاغوراس وجماعته ؟ فإذا كانوا يرون في تفسير العلاقات بين الأشياء المختلفة على حسب الأعداد ما يكفي لتبريرها من الناحيتين الوجودية والعقلية ، فما ذلك إلا لأن كل شيء في الكون في نظرهم إنما أساسه الهندسة المنظمة لجميع حركاته وسكناته، ولأن هذه الهندسة نفسها ناشئة من العدد . إذ لولا العدد لما أدرك أحد فرقاً بين المثلث والمربع ، ولا بين نصف الدائر وربعها ، ولا بين القوائم والمنحنيات .

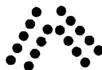
وما ينطبق على الهندسة ينطبق على الموسيقى . فنحن إذا أمعنا النظر في الموسيقى ألفيناها مؤسسة هي أيضاً على العدد وتُرد إلى العدد والتناسب العددي والعلاقات العددية . فقد لاحظوا بحكم عنايتهم بالموسيقى أن النغمات تقوم على الإنسجام وأن هذا الإنسجام وليد الأعداد ، فلا إنسجام بلا أعداد . وكلما اختلف العدد اختلفت النغمة ، فإنما النغمات يغاير بعضها بعضاً تبعاً للأعداد التي تسود بينها . إن إكتشاف الفيثاغوريين للإنسجام الموجود في الكون قد أدهشهم حقاً وأخذ بجوامع قلوبهم ، فكان من الطبيعي أن يمتدوا به إلى جميع الموجودات حتى يشمل الكون بأسره ، بل حتى يصبح جوهر الأشياء . فإنه لما كان الإنسجام يقوم على العدد ، كان من الطبيعي أن يُقال إن جوهر الأشياء العدد . ولما كان العدد (١) هو أصل الأعداد ، فإن هذا العدد هو أيضاً أصل الموجودات ، عنه نشأت ومنه تكونت .

ولعل ما دفع الفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين العدد والمعدود وبين العدد ووحدة الهندسة . فنحن اليوم نفرق بين العدد (١) وبين الكتاب الواحد مثلاً . فجعلوا العدد أصلاً للمعدود . وكذلك نحن نفرق بين الواحد الجسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة . فالمئة من الكتب مثلاً مكوَّنة من آحاد لكل واحد منها وجود حقيقي ، وأما الخط المستقيم فمكون من نقط ، وليس للنقطة وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط ، ولكن الفيثاغوريين ظنوا أولاً أن الواحد والنقطة شيء واحد ، ثم رتبوا على ذلك الظن كل النتائج الغريبة . فبناء على هذا يتألف الخط المستقيم من نقط معلوم عددها ، كما أن العدد يتألف من آحاد معروف عديدها . ولما كان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة ، والحجم عبارة عن سطوح متلاصقة ، فإن كل كتلة مادية ذات حجم هي إذن عبارة عن مجموعة من النقط يمكن

حسابها ، وبعبارةٍ أخرى هي مجموعة من الآحاد ، أي أنها مركبة من الأعداد .

وهكذا فإن السبب الأصلي الذي دفع الفيثاغوريين إلى هذا القول هو ما رأوه من إنسجام بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فنقلوا هذا الإنسجام الموجود بين الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الإنسجام . ومن المأثور عنهم في هذا البيان كذلك ما ينسبه إليهم أرسطو في (كتاب السماء) من أن لحركات الأفلاك نغمات . وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيءٍ من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير . وبما أن النجوم تدور في أفلاكها فإن لها أصواتاً . ولكن بما أننا وُلدنا في هذا الجو من أصوات النجوم فإن آذاننا قد ألِفت تلك الأصوات حتى بطل شعورنا بها . ولكن إذا اتفق أن وقفت النجوم فجأة عن الدوران ، أحسسنا حينئذٍ كأننا نسمع إيقاعاً لذيذاً ثم انقطع . هذه هي نظريتهم في موسيقى الأكوان . ولا ننسَ في هذا السياق أن الفيثاغوريين هم واضعو السلم الموسيقي . ومن هنا ربطهم بين الموسيقى والعدد كما ربطوا بين العدد والهندسة .

وكان للفيثاغوريين كذلك معرفة واسعة بخواص الأعداد : بحاصلها وجذورها ومربعاتها وسائر خواصها . ولكنهم غلوا في هذه الخواص حتى خرجوا بها عن المعقول وأمعنوا في الوهم والخيال . إن إستخراج المربعات السحرية يحتاج إلى مقدرة رياضية وبراعة ، غير أن الإعتقاد بأن لهذه المربعات تأثيراً روحياً أمر خارج عن نطاق العلم الرياضي . وكذلك القول بأن العدد (٤) يدل على العدل لأنه مجموع اثنين واثنين وحاصل ضرب اثنين باثنين ؛ أو بأن العدد (٥) يدل على الزواج لأنه مجموع أول رقم مؤنث (٢) وأول رقم مذكر (٣) ؛ أو بأن العدد (١٠) عدد مقدس لأنه مجموع الأرقام الأربعة الأولى (١) + (٢) + (٣) + (٤) = ١٠ ، وكانوا يحلفون به ويضعونه في صورة الهرم هكذا .



وهكذا كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية وينسبون إليها أسراراً خاصة لا يقبلها عقل . وكانوا في هذا متأثرين بالأمم الشرقية والبابليين بنوع خاص ، فقد كان هؤلاء ينسبون إلى بعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلةً بالوجود ، منها انطلقت علوم السحر والطلسمات والتنجيم وعلوم الباطن .

رأيهم في الصحة والمرض

وكانت لهم في الصحة والمرض آراء مبنية هي أيضاً على العدد . وبذلك كان لهم طبهم الخاص الذي يتميز من أنواع الطب الأخرى ، وهذا الطب يقوم على فكرة التناسب بين الأضداد . فالجسم يتألف من أربع كيفيات هي : الحار والبارد والرطب واليابس ، وما الصحة سوى نتيجة توازن هذه الكيفيات، وما المرض سوى اختلالها . لذلك كان من واجب الطبيب العودة بالبدن إلى حالة التوازن المُثلى لتحقيق أفضل مزيج بينها .

كانت أقروطونا التي هاجر إليها فيثاغوراس من جزيرة ساموس بجنوب ايطاليا مدينة مشهورة بمدرستها الطبية ، وكانت علاقاتها وثيقة بساموس . ولعل شهرة جوها بالإعتدال هي التي اجتذبت فيثاغوراس إليها حيث أنشأ مدرسته . واندمجت مدرسة أقروطونا الطبية بتعاليم فيثاغوراس . ونحن لا نعرف من آراء تلك المدرسة إلا ما وصل إلينا عن أحد زعمائها ألقمايون Alcméon الذي كان تلميذاً لفيثاغوراس . ولألقمايون هذا كتاب في الطبيعة بادي التأثُر بالمدرسة الإيونية . وأساس نظريته في الطب مأخوذٌ من تعاليم فيثاغوراس ، وتقوم هذه النظرية على القول بأن الصحة هي إتزان قوى البدن . فإذا ما تغلبت إحدى القوى اختل التوازن وحدث المرض الذي هو نتيجة سيطرة قوة واحدة على القوى الأخرى . وبعبارةٍ أخرى ينشأ الإتزان من اعتدال الأضداد (حار ـ بارد ، رطب ـ يابس) امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا التي نجدها في الأنغام الموسيقية . فالصحة إذن هي نوعٌ من الموسيقى، والمرض نشاز . وعلى الطبيب المعالج إعادة حالة الإئتلاف الهارموني إلى البدن المريض . بأن ينصحه بتناول أطعمة مختلفة بنسبٍ خاصة ، وبذلك يعتدل المزاج ويعود إلى حالته الطبيعية . كما يحدثنا سمياس في محاورة (فيدون) لأفلاطون ـ نقلاً عن الفيثاغوريين ـ أن الجسم ينبغي أن يُشد كما تُشد الأوتار في القيثارة ، فتكون صحة البدن وهي الإعتدال والتناسب ـ كالنغم الصادر عن القيثارة .

آراؤهم في الفلك

ويحدثنا أرسطو في كتاب (ما بعد الطبيعة) و(كتاب السماء) عن شطحاتهم في علم الفلك ، وهي شطحات لا تخلو من بعض الحقيقة ، ولكنها

رِمْيةً من غير رامٍ . فقد رأيناهم ـ بناء على اعتبارات رياضية متعسفة ـ يقدِّسون العدد (١٠) وهو العدد الكامل لأنه يتألف من جميع الأعداد ، وبالتالي فهو حاصل على جميع خصائصها . وإذن فلا بد ان يكون عدد الكواكب المتحركة عشرة ، لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل . ولما كان عدد هذه الكواكب في عصرهم محصوراً في تسعة كواكب لا عشرة ، فقد افترضوا وجود كوكبٍ عاشر غير منظور مقابل لأرضنا سمَّوه المقابل Antipode . كما قالوا إن مركزَ الكون يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن النور خير من الظلام ، وكذلك يجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة . وإذن فليست الأرض التي نعيش عليها هي مركز العالم كما كان القدماء يقولون ـ كيف لا وهي مظلمة تتلقى الضوء من الشمس والقمر، وفيها نقائصٍ كثيرة أخرى جعلتهم يطلقون عليها اسم (العالم الأسفل) احتقاراً لها وتقليلاً لشأنها ! ـ بل مركز العالم نار مضيئة غير منظورة هي التي تمد الشمس بالضوء والحرارة ، كما أن القمر يتلقى نوره منها . والشمس لا تدور حول الأرض وإنما الشمس والأرض يدوران من حول هذه النار . وأضفى الفيثاغوريون على هذه النار التي اخترعوها ووضعوها في وسط العالم هالة من التمجيد والتعظيم وأسموها (أم الآلهة) و(قلعة زيوس) و(الهيكل) و(موقد العالم) و(المصدر الأول لكل حياة وكل حركة) .

ومهما يكن من أمر هذه التصورات فإن الفيثاغوريين بهذه النار المركزية قد قضوا من حيث لا يشعرون على الفكرة السائدة في ذلك الحين وهي أن الأرض مركز العالم . فإنما الأرض كوكب من الكواكب التي تدور حول النار المركزية ، وهذه النار المركزية ليست هي الشمس ، لأن الشمس نفسها تدور حول هذه النار . غير أن الفيثاغوريين المتأخرين تخلوا عن النار المركزية ، وعن الكوكب المقابل ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ق . م . فاستعاض عن النار المركزية بالشمس ، وكان بذلك أول من اتجه بعلم الفلك هذا الإتجاه الصحيح الذي أدركه كوبرنيقوس وسار به نحو الدقة العلمية شوطاً بعيداً .

أثر هذه المدرسة

لم تنقرض المدرسة الفيثاغورية بعد موت مؤسسها ، بل ظلت فاعلة نشيطة في إيطاليا وصقلية ثم في مدن اليونان حتى سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ففي القرن الرابع قبل الميلاد أخذ أفلاطون بتعاليم المدرسة ، وجعل الهندسة باباً ينفذ منه طالب الفلسفة وشرطاً ضرورياً في استكمالها . وظلت أكاديمية أفلاطون نحو تسعة قرون تفسر الكون تفسيراً رياضياً . غير أن الفلسفة الأرسططاليسية القائمة على التفسير الطبيعي كانت لها السيادة طوال العصور كلها وطَرفاً من العصر الحديث . ومع ذلك اخترقت الفيثاغورية ظلمات القرون الوسطى اللاتينية وامتزجت بها وزادتها ظلاماً ، مما عجل بالحاجة إلى انقشاع الظلمتين معاً . كما نفذت إلى القرون الوسطى الإسلامية واندمجت في الحركات السرية والصوفية وكان لتعاليمها أثرٌ فعال في إخوان الصفا . ومع أن فلاسفة الإسلام قد أخذوا بنظرية أرسطو في النفس وقالوا بأنها صورة الجسم تحيا بحياته وتفنى بفنائه ، فقد أخذوا أيضاً بروحانية أفلاطون المتأثرة بالفيثاغورية والأورفية والفلسفات الشرقية الدينية المشحونة بالنزعات الصوفية وعلوم الأسرار . بل لقد أثر فيثاغوراس ـ ولا يزال ـ في الفكر البشري كله حتى اليوم من حيث إنه يلتمس الحقيقة النهائية في المعرفة الرياضية، لأنها معرفة يقينية ودقيقة ومنطبقة على العالم المحسوس فضلاً عن العالم المعقول . فالمثل الأعلى لجميع العلوم اليوم صياغتها في قوانين ومعادلات رياضية ، وإن المنهج الرياضي هو المنهج السائد في كثير من العلوم ، وهو المنهج الذي اعتمد عليه ديكارت في فلسفته ونيوتن في ميكانيكه ، وكبلر في فلكه ، ولابلاس في حتميته ، وآينشتين في نسبيته ، وكذلك كل عالِم في الفيزياء والكيمياء والإقتصاد و . . . في تصوره للكون وشبكة العلاقات بين الأشياء .

وهكذا فالفلسفة الفيثاغورية تنطوي على بذور نهضة عظيمة ، متعددة الوجوه . فهي نزعة صوفية ، ونحلة دينية ، وحركة سياسية ، وثورة إصلاحية . وهي مدرسة علمية اهتمت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب . بل هي قبل ذلك وبعد ذلكنظرية في الإنسان والكون والحياة والمصير خطت بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد ، فطفقت الفلسفة منذ ذلك الحين تتحلل شيئاً فشيئاً من تلك النزعة الطبيعية التي سادت عند فلاسفة إيونيا ، لتستقبل صيغة جديدة هي صيغة الفلسفة في أصح معانيها : أعني التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وظواهرها . ولئن كان مجهود المدرسة الفيثاغورية في ذلك الإنتقال متعثراً ضئيلاً مختلطاً بالأوهام والأساطير ـ لأن الخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات ـ فإن الفلسفة تظل مدينة للمدرسة الفيثاغورية بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال .

الفصل الثالث

المدرسة الإيلية

يتناول أفلاطون وأرسطو المدرسة الإيلية في كتاباتهم المختلفة التي وصلت إلينا جميعاً لم يمسسها سوء . وقد سُميت بهذا الاسم نسبة إلى مدينة إيليا Elée التي تقع جنوب إيطاليا . وكانت هذه المدينة على حظٍ وافر من الثراء والترف جذب إليها كبار مفكري إيونيا الذين هاجروا إليها بعدما أصاب موطنهم الأول من كوارث ونكبات في أعقاب الغزو الفارسي الذي دمر مدينتهم في النصف الأخير من القرن السادس قبل الميلاد . وهناك أنشأوا مدرسة عظيمة عُرفت منذ ذلك الحين باسم المدرسة الإيلية جعلت إيليا كعبة الثقافة العقلية ومورد العلم والأدب ، حتى أصبحت جديرة برعاية تراث إيونيا العظيم .

غير أن ذلك لا يعني أن المدرسة الإيلية سارت على نفس النهج الذي انتهجته المدرسة الإيونية ، بل كان لها اتجاهها الخاص الذي خرجت به على خط المدرسة القديمة . . ونستطيع أن نجمل هذا الإتجاه بقولنا : كانت المدرسة الإيونية عموماً مغرقة في المادة إلى حدٍ لم يدع لغير الطبيعة في فلسفتها مجالاً . فهي لا ترى إلا أجساماً يطرأ عليها الكون والفساد والتحول والفناء وتتعاورها الحركة والسكون . وأما المدرسة الفيثاغورية فقد أفرطت في اللامادية إلى حد المغالاة التي رأيناها في إتخاذ العدد أصلاً للكون وجوهراً للوجود . وهكذا انتقلت الفلسفة من المرحلة المادية التي اعتمدت في الوصول إلى حقيقة الكون على الحواس وحدها وما تنقله إلى الذهن من صور ، إلى مرحلة لا تقتصر على

الحس والمادة بل تَعْدوهما إلى الفكر المجرد . غير أن اندفاع الفيثاغورية في هذا السبيل كان ضعيفاً محدوداً . وكأنما جاءت المدرسة الإيلية على موعدٍ فأعطت الفكر التجريدي دفعة جديدة قوية عادت على الفلسفة اليونانية بأحسن النتائج .

والمعروف من رجال هذه المدرسة ثلاثة هم : برمنيدس ورينون الإيلي[1] ومبليسوس الساموسي ، وهم الذين أوصلت إلينا منهم شذرات قليلة . غير أن قلة المعروفين من المدرسة الإيلية لا يقلل أبداً من أهمية الفلسفة الجديدة التي جاءت بها . وكثيراً ما يُنسب إلى هذه المدرسة أكزينوفانس القولوفوني ، وغورجياس الليونتيني الخطيب السفسطائي المعروف ، غير أن صلة هذا الأخير بالمدرسة الإيلية صلة واهنة جداً لا يكاد أحد يعتدّ بها ، وأما إكزينوفانس فإن أفلاطون في حديثه عن الإيليين في محاورة (السفسطائي Sophist,242) يصفهم بأنهم أنصار الكل ، ويذكر أن أكزينوفانس هو رئيسهم ، والعهدة على الراوي . كما أن أرسطو في كتاب (ما بعد الطبيعة Métaph., A.5. 986b) يذكر أن برمنيدس قد تتلمذ على أكزينوفانس . وسنتحدث هنا عن أكزينوفانس وبرمنيدس وزينون ، على أن نرجىء الحديث عن غورجياس إلى حين الكلام على الحركة السفسطائية فهو بها ألصق ، كما أنها هي مصدر شهرته ، بل هو من أسباب شهرتها وذيوع اسمها في العالم القديم .

(١) وهو غير زينون الرواقي .

أكزينوفانس

جرت عادة المؤرخين أن يبدأوا المدرسة الإيلية بأكزينوفانس وأن ينسبوا إليه أنه مؤسس هذه المدرسة ، غير أن هذه النسبة عرضة للكثير من النقد في هذه الأيام . فإذا كان أفلاطون يصفه بأنه رئيس هذه المدرسة ، فإن مما يضعف هذه النسبة ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء ، فهو في محاورة (تيناتوس) يعزو كذلك فلسفة هرقليطس إلى هوميروس Platon, Théet, 179c ، وأيضاً إذا كان أرسطو يجعل من برمنيدس تلميذاً لأكزينوفانس فإن هذه التلمذة لا تكفي لنسبة المدرسة إلى أكزينوفانس ، بل إن أرسطو نفسه يقول إن أكزينوفانس لم يفسر شيئاً بوضوح . فضلاً عن أن المعروف عن حياة هذا الأخير أنه لم يستقر في مكانٍ ما حتى تُنسب إليه مدرسة ، بل لقد عاش معظم حياته متجولاً من بلدٍ إلى آخر ، حتى بلغ الثانية والتسعين من عمره . يضاف إلى ذلك أن ما وصل إلينا من كتاباته لا يفيد في وضع نظرية متسقة في الوجود في عمق نظرية برمنيدس . إنه لم يهتم بوضع فلسفة في الوجود بقدرِ اهتمامه بالمسائل الدينية والأخلاقية ، خلا ما يُنسب إليه من القول بالتراب أصلاً للكون .

ومهما اختلف الرأي في علاقته بالمدرسة الإيلية فقد وُلد في مدينة تولوفون من أعمال إيونيا في النصف الأخير من القرن السادس قبل الميلاد (حوالى ٥٧٠) . وكان من جملة الأحرار الذين آثروا هجرة إيونيا حين شعروا بضغط

المستعمرين عليها . وهذا ما فعله فيثاغوراس من قبل أيضاً . ولكن فيثاغوراس سلك في حياته منهجاً مخالفاً لمنهج أكزينوفانس . فقد كان صاحب مواهب رياضية ، فدفع العلم الرياضي في مجاهل لم يطرقها أحد قبله واقتحم آفاقاً لا نزال نحن ندين بها إليه ، كما كان له اهتمام خاص بالتجديد الديني والسياسي وتعليم الناس حياة السمو والفضيلة ، وأما أكزينوفانس فقد انصب كل اهتمامه على الدين الوثني القديم ليهدمه ويقيم على أنقاض عقيدة تعدد الآلهة عقيدة جديدة تقوم على التوحيد الخالص لله وتنزيهه من صفات الحوادث . ولكنه لم يستطع أن يمضي في هذا السبيل إلى غاياته القصوى . حتى جاء أرسطو وأقام للألوهية بناءً عقلياً جمع خصائص الفكر اليوناني فأوعى .

شعره

كان أكزينوفانس شاعراً متجولاً ينتقل من بلدٍ إلى بلدٍ يروي للناس قصائده الرائعة ، في الرثاء تارة ، وفي الهجاء تارة . ويبدو أنه كان يتكسب من الشعر كهؤلاء الذين يُسمون في اللغات الأوروبية Rhapsodites أي المنشدين للقصائد التي تحتوي على التاريخ والمدح والتغني بالآثار القديمة . فقد كان الشعراء في ذلك العصر يتخذون من الإنشاد حرفة ، وبخاصة شعر هوميروس وهيسيودس . ويظهر أنه كان شاعراً يعتمد على الأغنياء في تكسبه للعيش ، أي لم يكن من هؤلاء القصاص الشعبيين الذين كانوا يجولون في قرى اليونان ومدنها المختلفة طلباً للرزق . ولعل من عيون قصائده قصيدة شهيرة وصف فيها هجرته من بلاده على أثر الغزو الفارسي ، فخلَّد بها هذا الحادث التاريخي الهائل ، حيث صور أولئك المهاجرين التعساء من مواطنيه هائمين على وجوههم ، تائهين في الفيافي والقفار يبحثون عن مقرٍ لهم يؤويهم بعد أن استذلهم العدو الغاصب ودمر بلادهم وضيق الخناق عليهم . وقد رسم لنا أكزينوفانس هذه اللوحة البائسة فبلغ إتقانها مبلغاً أوفى على الغاية في الروعة والجمال . إذ يحدثنا بأسلوب عذب أن أولئك المضطَهَدين التعساء كانوا يتلاقون في عُرض الطريق فيسأل أحدهم الآخر قائلاً :

« من أي البلاد أنت ؟ وكم كانت سنُّك حين وصل الفرس إلى بلادنا ؟ »
فيقصُّ عليه القَصَص ويروي له ما تنفطر له القلوب ويمزق الأكباد ! .

وقد بث أكزينوفانس في ثنايا أشعاره آراءه في الكون والدين والحياة والظواهر الطبيعية وأصل الأشياء والحقيقة والظن . ولكنه لم يرتب هذه الأفكار بحيث تكُوّن مذهباً فلسفياً،بل جاءت متناثرة كأنما هي عرض غير مقصود . وهو بالإصلاح الديني أشد صلة منه بالفلسفة .

وهو على كل حال شاعر لاذع شريف النفس حر النقد والتفكير . وكثيراً ما كان يسخر من العادات والتقاليد السائدة في بني قومه ، فكان مثلاً يهزأ بالألعاب الأولمبية وتمجيد اليونان لقوة البدن وجماله واعتمادهم عليه أكثر من اعتمادهم على المبادىء والمُثل التي يجب أخذه بها . وهو يرى من الحماقة تفضيل هذه القوة البدانية على الحكمة الطبيعية ، بل لقد تعدى تمجيدهم لقوة الإنسان إلى تمجيد قوة الحيوان ، فعظّموا الخيل التي تسبق في الرهان واحترموها إلى حد التقديس. فكان يثور على التقليد ويرى من العبث والسخف إظهار كل هذا الإهتمام بقوة البدن وتمجيدها وتعظيم المنتصرين في المسابقات الأولمبية كل هذا التعظيم .

معتقده في الدين والخالق

يذهب بعض المؤرخين إلى أن أكزينوفانس كان يقول بآلهٍ واحد وبذلك كان من دعاة التوحيد في بلاد اليونان . وقد نشأ هذا الظن من هجومه العنيف على تعدد الألهـة في الميـثولوجيا اليونانية ، واضفاء الصفات البشرية عليها . فإن أول ما شغل أكزينوفانس في حياته الفكرية هو النظر في التراث اليوناني القديم المؤلف من الأساطير الدينية التي تحفل بها قصائد الشعراء وتماثيل الفنانين ، فبسطها أمامه ثم تأمل فيها على ضوء النضوج الفكري الذي أحدثته النهضة العقلية الإيونية ، فكانت نتيجة هذا التأمل أن الديانة الإغريقية باطلة من أساسها لما تعج به من آلهة تمكر وتخدع وتسرق وتخون وتغضب وتشتهي وتعشق وتبغض وتحب وتقترف أشد الموبقات الإنسانية شناعة . فأخذ يسخر من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسيغ آلهة فاسدة من هذا القبيل، تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه . وأخذ ينحو باللائمة المُرّة على هوميروس وهسيودس اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة الذين سبقوا البشر في الغي والضلال .

إنه يرى أن تعدد الآلهة قد جاء من اختلاف الشعوب وكثرة المدن التي لكل منها آلهتها ، فشبهت كل مدينة الإله الخاص بها على حسب تقاليدها وعاداتها في الملبس والهيئة .

ومما خلَّف لنا الدهر من آثاره هذه العبارات العميقة في دلالتها ، البعيدة الغور فيما تشتمل عليه من معانٍ وأنظار : « ولكن الإنسان الفاني يظن أن الآلهة تولد كما يُولد ، وتدرك بحواسها كما يدرك هو بحواسه ، وينبعث منها الصوت ، ولها مثل ما له من أعضاء . . . نعم ، ولو كان للخيل أو الثيران أو الأسد أيدٍ تستطيع أن ترسم بها كما يفعل الإنسان لصورت الخيل الألهة على صورة الخيل ، والثيران على صورة الثور ؛ فكلٍ منها يتصور الألهة في أجسام كأجسامها . كذلك الأحباش يخلقون آلهتهم سوداً فطس الأنوف ، وأهل تراقيا يخلعون على آلهتهم شعوراً حمراً وعيوناً زرقاً » .

كلا إنما الله إلّه واحد ، وهو منزه عن صفات البشر ونقائصهم . ولكن ما طبيعة هذا الإله وما هي حقيقة صفاته ! لم يصل إلينا منه شيء موثوق في هذا السبيل وإن وصل إلينا الكثير من أقوال شراحه الذين يُقوِّلونه ما لم يقل حتى لنسبوا إليه عقيدة التوحيد الخالص . فكل ما فعل هو أنه عارض بين العقل وبين الألهة الأسطورية ، أو أنه هدم هذه الألهة ولكنه لم يأتِ بالبديل الذي يمكن أن يحل محلها، ولو فعل لكان هو لا أرسطو ، أول من شذب وهذب وأقام عقيدة التوحيد في بلاد اليونان . بل حتى إلّه أرسطو الواحد الأحد الفرد الصمد ظل فكرة مجردة هزيلة ، فارغة من كل مضمون .

ومهما يكن من تصور الألوهـة ، في تفكير أكزينوفانس ، فإنه أول فيلسوف إغريقي ظهر له رأي صريح ناصع في مشكلة الألوهـة بعد أن حام من الفلاسفة الذين سبقوه حولها حوماناً مبهماً غامضاً هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والكلام الواضح . أن الخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات ورغم عدم كفاية خطوة أكزينوفانس وتعثرها فقد كان لها أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة ، وكان نقضها غرضاً يملي على أكزينوفانس كل أفكاره ، فالله واحد ، وهو أعظم الألهة والبشر جميعاً ، وهو لا يشبه في هيئته أو عقله أي إنسانٍ من الناس . ليس كمثله شيء . وهو بصَر كله ، وسمَع كله . ولم ترَ الدنيا ولن ترى رجلاً يستطيع أن يعرف الله معرفة صحيحة دقيقة . وحتى

لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول الحق في الله ، فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق . هذا كلام جميل في التوحيد ولكنه لا يكفي لا سيما ما يُلاحَظ من أن فيلسوفنا يشرك بالله آلهة أخرى . أي إنه لم يستطع هو نفسه التخلص من الوثنية السائدة في بلاده ، وما ذلك إلا لعدم وضوح هذه الفكرة عنده وضوحاً كاملاً مبرَّءاً من كل نقصٍ أو عيب . والله موجود في كل مكان ، وهو ثابت كل الثبات ، منزه عن الحركةً بأنواعها . وهناك من النصوص ما يوحي بأنه كان يؤمن بوحدة الوجود . فقد جمع بين الطبيعة وبين الله وتحدث عن الله حديثه عن الطبيعة وتحدث عن الطبيعة حديثه عن الله . بل أن أرسطو وهو من أهم من دوَّن آراء أكزينوفانس بين القدماء ، يذكر في كتابه (ما بعد الطبيعة) أن أكزينوفانس نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ودعا هذا العالم (الله) ، إنه لم يقل شيئاواضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة .

فإذا صح ذلك ثبتت نسبته إلى المدرسة الإيلية وثبت أنه مؤسسها وواضع أول لبنة فيها . فوحدة الوجود التي كان يُنادي بها هي نفسها الوجود الواحد الثابت الذي قالت به المدرسة الإيلية . فمن أكزينوفانس إلى برمنيذس إن هي إلا خطوة واحدة تُعيد التلميذ إلى حظيرة الأستاذ .

إن أصالة أكزينوفانس تتجلى في فكرة الألوهـة وحـدها رغم ما يكتنف هذه الفكرة عنده من نقصٍ وغموض ، وأما بقية فلسفته فهي تقليد للفلسفة الإيونية ومتابعة لها . إنه لم يأتِ بجديد في تفسير الأجرام السماوية وتكوين الموجودات الأرضية ، بل لا يعد كلامه في ذلك فلسفياً ، فإنما ينحصر تجديده في مشكلة الألوهة ، ومشكلة الألوهة وحدها .

برمنيدس

وُلد في إيليا من أعمال إيطاليا حوالي سنة ٥١٥ ق . م . ويُظن أنه تتلمذ على أكزينوفانس وتأثر به . ولا يُعرف التاريخ عن حياته الخاصة شيئاً ذا بال . ومن الراجح أنه شارك في سياسة مدينته وكان له دور خطير فيها . إذ يذكر سبيسيبوس ابن أخت أفلاطون ورأس الأكاديمية بعد وفاته ، أن برمنيدس كان مشرعاً عظيماً ، فاستن لمدينة إيليا قانوناً ظلت تسير عليه زمناً غير قصير . كما يذهب ديوجينوس اللاثرسي إلى أن حكام إيليا كانوا يجعلون المواطنين يحلفون كل سنة باحترام القوانين التي وضعها لهم برمنيدس .

وبعد تقلبه في هذه الأجواء السياسية والقانونية التي انضجت عقله وشحذت قريحته أخذ يجيل النظر في جوانب الكون ، ويتفكر في خلق السموات والأرض ، يلتمس لهذه الأشياء المتنافرة في ظاهرها علة جامعة وأصلاً شاملاً . فرأى الأشياء قُلّباً حُوّلاً لا يكاد شيء منها يستقر على حال لحظةً واحدة . إنك ترى الشيء اليوم غيره بالأمس أو من الغد ، بل قد يكون ملء ناظريك الآن، فإذا هو زاهق كأن لم يكن شيئاً . إن هذا الرجل الذي تراه أمامك ولا تشك في وجوده سيزول عاجلاً أو آجلاً . وهذه الشجرة الخضراء في فصل الربيع ستسقط أوراقها في الخريف وتيبس كأنها عظام نخرة ترتفع في السماء، أو أشباح مخيفة في مدينة الأموات . وهذه الورقة المتماسكة البيضاء المنبسطة أمامك إذا مسّتها النار احترقت وأصبحت هشيماً أسود فاحماً تذروه الرياح . . . أين الرجل الذي رأيته منذ قليل ؟ أين الشجرة الخضراء ؟ أين الورقة البيضاء ؟ أنت على

حق إن قلت أنها موجودة وأنت على حق أيضاً إن قلت إنها غير موجودة ، لأن الوجود واللاوجود يتعاورانها ويتناوبان عليها . فهي هذا أو هي ذاك . وقل مثل ذلك في كل شيء .

وقف برمنيدس وسط هذا العباب الزاخر من الأشياء ينشد الحقيقة السرمدية الثابتة التي تكمن وراءها جميعاً والتي لا ينتابها تغير ولا تبدل ولا فناء .

في إيليا كان المناخ الفكري يختلف اختلافاً بيِّناً عنه في إيونيا . وحتى الشكل الأدبي كان فيها جديداً . وقد عاد ذلك كله على برمنيدس بخيرٍ كثير ، لا سيما وهو ذو موهبة خارقة وجدت فرصتها النادرة وجوها المؤاتي السانح . ولو أن التساؤلات التي ذكرناها منذ قليل عرضت لغيره لمرَّت في ذهنه مروراً عابراً، ولما تفاعلت فيه ذلك التفاعل الخصب الخلاق الذي انبثق في ذهن برمنيدس . وهنا تكمن أهميته . فهو ثالث ثلاثة جاءوا بتغييرات عميقة في الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني عامة . فطاليس أدخل المنهج الطبيعي إلى بلاد اليونان لإحلاله محل المنهج الأسطوري ، وأكمله فيثاغوراس بالمنهج الرياضي ، وجاء برمنيدس في أعقابهما لتأسيس الميتافيزيقا والمنطق . وقبل ديكارت بنحو عشرين قرناً استطاع برمنيدس وزينون من بعده أن يستخرجا من الفكر وحده حقيقة الوجود رغم ما بين فيلسوف إيليا وفيلسوف عصر النهضة من اختلاف وتباين في المنهج والروح والتفاصيل . واذا استبعدنا أكزينوفانس من قائمة الفلاسفة ، كان برمنيدس أول من اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن الأفكار الفلسفية ، خلافاً للمدرسة الإيونية التي اصطنعت النثر . وقد يرجع السبب في ذلك إلى شعوره بوعورة الفلسفة وصعوبة معانيها ، فاختار لها التفاعيل والأوزان لتقريب موردها وتسهيل مأخذها وجعلها مقبولة سائغة . بل لعله كان يتشبه بهزيودس الذي كان يستوحي ربات الشعر لتعليمه الحقيقة ، فقد كان برمنيدس يرى في فلسفته وحياً إلهياً ليس من اللائق صياغته بغير الأسلوب الملائم لكلام الآلهة ، وهو الشعر . ومما يدل على ذلك أنه يستهل قصيدته بحديث شيق على لسان الإلهة التي أقبلت للترحيب ترحب به ولتهديه إلى عالم الحقيقة : وهكذا فإذا كان هزيودس يستوحي ربات كثيرات ، فإن برمنيدس يستوحي ربة واحدة لم يفصح عن اسمها ويصرح بأن كل ما تعلمه إنما جاء على لسانها .

ديوانه :

نظم برمنيدس ديوان شعر في (الطبيعة) وصل إلينا بعض أجزائه ، فاخضع النظريات الفلسفية العويصة الشديدة التعقيد للألفاظ السلسة المنسابة ، وصاغها في قصيدة بديعة التنظيم ، رشيقة التنسيق ، جذابة والأسلوب، تحتوي على الكثير من التشبيهات الخيالية والإستعارات والمجازات والصور احتفظت للحقيقة بجوهرها الكامل من غير أن تُخل بها أو أن تفرِّط في معانيها . وفي هذا برهان قوي على أنه لم يكن في مذهبه الفلسفي متموجاً ولا متلجلجاً ولا متطفلاً ، بل لقد كان متمكناً من آرائه ، قابضاً على زمان معانيه ، راسخ القدم في الشعر والفلسفة وتصاريف التفكير والتعبير .

كان برمنيدس رجلاً صعب المراس ، فهو لا يقبل بسهولة ما يسمع ويرى ويُقال ، بل يدرس ويمحص ويتدبر . ولذلك رفض الفلسفة السابقة والمعاصرة له ووقف منها موقف الشك والمعارضة ، واحتل الجانب النقدي من فلسفته المحل الأول . ولم يكن معاصره هرقليطس الذي سنتحدث عنه في الفصل التالي هو وحده هدفاً لنقده ، بل لقد تعرضت الفلسفة الإيونية والفلسفة الفيثاغورية على السواء لسهام ذلك النقد الشامل .

قسم برمنيدس ديوانه بقسمين ، عنوان أحدهما (الحقيقة) أو (الوجود) ، وعنوان الأخر (الظاهر) أو (الظن) ، وقدَّم لهذين القسمين اللذين ضاع الشطر الأكبر منهما باستهلال أو (مقدمة) وصلت إلينا كاملة . وهذه (المقدمة) هي بمثابة الإفتتاح الموسيقي للأوبرا، وهو الإفتتاح الذي يهيء الأجواء ويوطِّىء الأكناف لأحداث التمثيلية .

وقد ذكر لنا هو نفسه سبباً خيالياً طريفاً لهذا التقسيم الثنائي للقصيدة، فحدثنا أن ربة الشعر أركبته عربة فخمة تجرها الخيول المطهمَّة وتقودها العرائس بنات الشمس Helios وقد خرجن من مسكن الليل ليحملنه إلى النور . كانت الأبواب التي تفصل بين الليل والنهار مسدودة بعوارض من فوق ، وعتبة من حجر من تحت ، وكانت تحرس هذه الأبواب ربة العدالة Dikê ذات العقاب الشديد وتقبض على المفاتيح بيدٍ من حديد . وناشدتها العرائس بألفاظٍ عِذابٍ يغرينها بفتح الأبواب بغير إبطاء ، ثم اتجهن به وهن يقدن المركبة والخيول إلى

حيث تلقته الآلهة بالترحاب وأخذت يده اليمنى بين راحتيها ، وطفقت توحي إليه دون غيره من الناس ، فتعلم منها الحقيقة الخاصة بالوجود في مقابلة المظاهر التي يزعم البشر معرفتها . فإنما الأصل في معرفة الحقيقة إلّهي ، إنه أكثر مما يستطيع البشر تحصيله بقواهم الذاتية .

فهناك طريقان للمعرفة لا ثالث لهما : فهناك أولاً الطريق المألوف عند غيره من الحكماء الذين يطوفون بالمدن ويتلقون العلم من الأفواه ومن التجارب ، وهناك الطريق الملكي أو الإلّهي ، وهو الذي شقته له العربة ترشدها بنات الشمس اللواتي عرجن به إلى المقام الأسمى والمقصد الأسنى . الأول هو طريق الليل والظلام وهو طريق البشر ، والآخر هو طريق النور وهو طريق الملهَمين وأهل الصفوة . الطريق الأول يهتدي إليه الإنسان بعقله واكتسابه ، وأما الطريق الآخر فلا يهتدي إليه إلا بعناية الآلهة التي اختصت فيلسوفنا بعين الرضا فرفعته إليها . إنه الصراط المستقيم الذي يؤدي إلى الحقيقة الثابتة ، خلافاً للطريق الآخر الذي يقف عند الظن لا يتعداه قيد أنملة . فليس أمام طالب الحقيقة إلا طريق واحد وهو طريق اليقين .

نقد المذاهب السابقة

كانت الأفكار الفلسفية في بلاد الإغريق حين نشأ برمنيدس مضطربة أشد الإضطراب ، متناقضة غاية التناقض ، يُسفِّه هذا رأيَ ذاك ، ويحل هذا ما عَقَد ذاك . . . فبينما يؤكد طاليس أن الماء هو أصل الأشياء ، يقرر أنكسيمانس أن الهواء هو الأصل والمبدأ ، وينفي انكسيمندر هذا وذاك ويقول إن اللامتعين هو الأصل الذي يرتد إليه هذا وذاك . فالماء الذي نشأ منه العالم قد يتحول ـ بتأثير ظروفٍ خاصة ـ إلى تراب أو هواء ، فتنعدم بهذا التحول مائيته ، لقد كان ماء ثم كان لا ماء ، لقد كان وجود ثم كان لا وجود أو عدم ، وبالتالي ، فإن الوجود يشتمل على اللاوجود أو إن اللاوجود داخل في صميم الوجود . وبهذا يصبح الماء موجوداً وغير موجود في وقتٍ واحد . وهذا أيضاً ينطبق على الهواء . وعلى كل موجود محسوسٍ آخر ، بل هو ينطبق أيضاً على اللامتعين وإن كان ذلك من وجهٍ آخر كما سنرى بعد قليل .

وبعبارةٍ أخرى ، بينما كانت هذه المذاهب المتضاربة تشغل البيئات المفكرة

كلها في بلاد اليونان وتلهب رؤوس الباحثين عن أسرار الكون وخفايا الوجود ، كان برمنيدس يعلن احتقاره لجميع هذه الآراء بلا استثناء ويصرح بأنها ليست باطلة فقط ، وإنما هي خارجة عن دائرة العقل المتزن ، لأن رأي طاليس وأنكسيمانس القائل بأن العنصر الأساسي للكون يستحيل عنصراً آخر رأي باطل ، لأن من غير المعقول أن ما انعدم أحد صفتيه أن يكون أصلاً للوجود ، لأن من البديهي أن العدم لا ينتج وجوداً ، أو إن اللاوجود لا يمكن أن يكون منشأ للوجود . وفوق ذلك ، هب أننا نريد أن ندرس التراب مثلاً ، فكيف عسانا نفعل ذلك ؟ إذْ إما أن ندرس التراب باعتبار أصله وهو الماء ، أو باعتبار حالته الراهنة وهي التراب . فإذا سلكنا الطريق الأول فنحن أمام ماء مضى وانقضى ، أي أمام منعدم ، والمنعدم غير قابل للدراسة ، وإذا سلكنا الطريق الثاني كانت دراستنا سطحية غير متعمقة لأنها اقتصرت على دراسة المظهر دون الأصل والحقيقة ، والمظهر لا يغني من الحق شيئاً .

ولا يقل رأي أنكسيمندريس عن رأي طاليس وأنكسيمانس تهافتاً . لأن اللامتعين هو باعتراف أنكسيمندر نفسه لا تعين له أي لا نعت له ، وبالتالي فهو فاقد لجميع صفات الوجود . وإذن فلا يمكن أن يكون منشأ الوجود ما لا صفة له من صفات الوجود . وقد استنتج برمنيدس ذلك من أن اللامتعين لا يمكن حده بأي حد ، والوجود حد ، وحد ما لا يُحد خُلف .

نظر برمنيدس إلى جميع هذه الآراء نظر الناقد المتهكم الذي لا يرى بينها شيئاً معقولاً يستحق الذكر . وبعد أن هدم بالنقد اللاذع جميع المذاهب التي كانت ذائعة في عصره ـ ما ذكرنا وما لم نذكر ـ أعلن أن الحق هو الموجود والموجود هو الحق ، ولا حق إلا الموجود في نظر العقل ، إذ هذا النظر وحده هو الصحيح ،لا ما تأتي به الحواس أو التجربة المباشرة التي تقول بالحركة والتغير والتعدد والصيرورة وما إلى ذلك مما يركن إليه الظن .

إن طريق الظن هذا يعارضه برمنيدس بطريق الحقيقة الذي ينتهي إلى تصور مغاير للواقع . وتكمن أصالة برمنيدس في هذا المنهج العقلي والنقدي الذي كان بمثابة نقطة الإنطلاق لكل الجدلية الفلسفية في بلاد الإغريق. فالموجود ـ حالما نتعقله ـ يفرض علينا أن نقول عنه أنه موجود ، ولا نستطيع أن

نقول أنه غير موجود ، إذ لا نستطيع معرفة ما ليس بموجود ولا التعبير عنه . وهذا بالضبط ما يفعله الإيونيون : إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي في وقتٍ واحد معاً ، مادة أولية هي ومنتجاتها شيءٍ واحد ، من غير أن تكون وإياها شيأً واحداً ، وهذا غاية الإحالة . إذ ما ليس بموجود لا يمكن أن يكون مصدراً للوجود ، كما أن الموجود لا يقبل اللاوجود ولا يتحول إلى اللاوجود .

من المستحيل أن نعرف اللاوجود أو أن ننطق به ، لأن التفكير لا يكون إلا فيما هو موجود . فالفكر والوجود شيء واحد ، واللغة هي التي تربط بين الفكر وموضوعه ، فإننا لا نفكر إلا بأثواب من اللغة . وليس المنطق سوى عمل العقل حين يربط الألفاظ ويحوكها بعضها ببعض ليخرج منها بنتائج جديدة .

إن العقل يزهد في المتغير المتبدل ويترك أمره للحس ليطلب الثابت الدائم وراء جميع التغيرات ، لأنه لا يطمئن إلا إلى شيء ثابت دائم يفكر فيه ويستطيع أن يطلق عليه إسماً أو لفظاً . ولا يتسنى ذلك في الأشياء التي ندركها بالحواس ، بل في تلك التي إنما ندركها بالعقل . من أجل ذلك استبعد برمنيدس طريق الحواس أي طريق الظن ، لأن الأشياء تكون فيه موجودة وغير موجودة ، وسلك طريق العقل لأنه الطريق الوحيد الذي تكون فيه الأشياء موجودة . فإذا أردت أن تعرف وجود الموجودات فاترك طريق الظن والحس واتبع طريق العقل ، فهو الطريق الطريق .

فالعقل ـ لا الحواس ـ هو مناط المعرفة . وهو يقع في مقابلة الوجود ، وهو الذي يمكن أن يدرك هذا الوجود . ومن هذا الوجه يمكن النظر إلى برمنيدس على أنه هو مؤسس الميتافيزيقا ، من حيث إنها مقابلة أو مواجهة بين الفكر والوجود . إن مجرد تصور الموجود يدل على وجوده . فقولنا « الوجود موجود » ليس من باب تحصيل الحاصل ، بل فيه إضافة معنى جديد هو إثبات الوجود للشيء ، أو قل إن الشيء الموجود يحمل في ذاته معنى وجوده : فالموجود ووجوده واحد كما مر معنا منذ قليل . فإذا فكر الإنسان في شيء فهذا الشيء موجود ، وإذا لم يستطع أن يفكر فيه فهو غير موجود .

والوجود ليس له درجات ، إذ لا يمكن أن يكون في مكان ما أقل أو أكثر

منه هو في مكانٍ آخر . وهو كامل لا يفسد ولا يتحرك لأن الحركة إنتقال من الوجود إلى اللاوجود أو العكس ، كما لا بد للحركة من فراغ تتحرك فيه ، والفراغ لا وجود ، فالقول بوجوده تناقض في الحدود . فهو ملاء كامل ليس فيه خلاء . وهو ليس كائناً مجرداً ، وإنما هو فلك مستدير تستوي جميع جهاته في كل شيء . وهي على نسبة واحدة من المركز ولذلك وصفه برمنيدس بالكرة ، لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية ، فهي أكمل الأشكال الهندسية . ولذلك فالوجود غير محدود ولا نهاية له . أما ما نطلقه على الأشياء من أسماء فإنما هي مسميات سمَّاها البشر فلا مشاحة في الأسماء .

وعنده أن الموجود الحقيقي في هذا الكون ليس هو الصورة المحسَّة . وإنما هو الصورة الهندسية العظيمة المتناسقة التي هي سر وجوده وخلوده . فالإنسان مثلاً موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته الهندسية المنظمة . وهو غير موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته الظاهرية المحسَّة . ولذلك هاجم برمنيدس جميع الفلسفات القديمة والمعاصرة له لقولها بالتكثر والتغير والحركة ودعاها بالفلسفات العامية والمبنية على الظواهر المحسَّة .

ونتيجة ذاك أن الوجود لا بداية له ، إذ لا يمكن أن يصدر عن الوجود اللاوجود ، كما ليس له نهاية إذ لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود . فهو إذن أزلي أبدي سرمدي قائم بذاته ، وليس له صفات سوى ذاته ، لأن كل ما ليس ذاته غير موجود . وهو غير خاضع للصيرورة ، لأنه إذا صار إلى شيء فإما إلى ذاته وإما إلى غير ذاته ، أي إلى اللاوجود ، وهو مستحيل . « أليس التغير يعني أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه[1]) وأنه باقٍ في الوجود ، ومع ذلك فهو غير موجود على ما كان) ؟ (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية صفحة ٣٨) .

فالوجود واحد ، وهذه الوحدة ليست أصلاً للكثرة ، فإن برمنيدس ينكر الكثرة ويعترض على كل محاولة لتفسير نشأة الكثرة من الوحدة . « أوَليست الكثرة تعني أن كل وحدة في وحداتها هي كذا أيْ شيء معين ، وليست كذا ، أي ليست

---

(١) كانت الورقة بيضاء ثم احترقت فأصبحت سوداء . لقد كان بياض ثم كان لا بياض ، فأصبح الموجود غير موجود ، وأصبح اللاوجود وجوداً .

غيرها ؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود ، وهذا معنى غير معقول »[1] (المصدر السابق) . حتى عمليات الجمع والقسمة في الرياضة يرفضها فيلسوفنا ، على نحو ما نجد في محاورة (فيدون) . إذ يعجب سقراط من هذه العمليات التي شغل نفسه بالتفكير فيها والتي تُذكر دائماً مع العمليات الفيزيائية . فبرمنيدس لا يقبل أنه عندما نضيف واحداً إلى واحد يصير الناتج اثنين ، أو أن الاثنين يصيران اثنين لمجرد إضافة واحد إلى واحد . كذلك لا يمكن لعملية القسمة أن تجعل الواحد يصير اثنين ، ذلك لأن القسمة هي ضد الجمع ، فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين ، مثل الناتج عن عملية الضرب ؟ ما هذا إلا غاية الإحالة ! فمن المستحيل إضافة شيء إلى شيء آخر ، أو طرح شيء من آخر ، أو ضرب شيء من آخر ، أو قسمة شيء إلى آخر ، لأن الوجود كلٌ متجانس غير قابل للجمع أو الطرح أو الضرب أو القسمة .

ومن الممكن تلخيص فلسفة برمنيدس في القواعد الخمس التالية :

(١) الوجود موجود .
(٢) اللاوجود غير موجود .
(٣) الوجود لا يمكن أن يتحول إلى اللاوجود .
(٤) اللاوجود لا يمكن أن يتحول إلى الوجود .
(٥) الوجود واللاوجود لا يجتمعان .

فلا وجود إلا للوجود ، وما عداه خداع باطل .

والخلاصة ، أن برمنيدس قد استبعد كل شيء من فكرة الوجود إلا الوحدة ، فألغى نشأة الكون أو ميلاده ، وألغى نموه وحركته وتعدده ، كما ألغى ظواهر الحياة والموت ، ولم يُبقِ للوجود من الصفات سوى تلك الصفات المنتمية إلى مقولة الكم . أما ما يوصف بالكيف : كالحار والبارد ، أو النور والظلمة

(١) لكي تكون هذه الورقة ورقة يجب الا تكون تفاحة ، يجب الا تكون حجراً ، يجب الا تكون قلماً ، يجب الا تكون . . . لقد اجتمع في هذه الورقة أن تكون وأن لا تكون ، أن توجد وألا توجد ، وهذا خلف . خُلق

واللون والشكل والصوت والحركة وما إلى ذلك فلا حقيقة لها . فلا وجود إلا للكل ، والكل واحد .

وننتهي من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تخلى عن مكانه في فلسفة برمنيدس لفكرة الوجود . وذلك من غير شك تجريد من الفكر لم تعهده الفلسفة من قبل . فهو لم يلتمس علة الكون في ماء ولا هواء مما يُرى بالعين ويُحس باليد ، ولم يلتمسه في العدد الذي يتصل بالأشياء المَحَسَّة صلة وثيقة ، بل أنكر الأشياء جميعاً وحكم عليها حكم العدم ، واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص ، أعني بها الوجود .

ومهما يكن من أمر فيلسوفنا وإيغاله في التنزيه والتوحيد والتجريد ، فإن فكرة جديدة قد دخلت حقل الفلسفة مع برمنيدس هي وجود رتبتين من المعارف ، رتبة اليقين التي طريقها العقل والمنطق والعون الإلهي، ورتبة الظاهرات المتغيرة التي لا تفيد غير الظن ولا تغني من الحق شيئاً .

وأخيراً نستطيع أن نجزم بأن مذهب برمنيدس كان بداية الإنفعال الصحيح عند الإغريق من حال السذاجة إلى دور التجريد الفكري الخالص . ولكنه لم يستطع أن يثبت على هذا التجريد حتى النهاية ، بل انكفأ راجعاً إلى المادة يلتمس عندها القالب الذي يصب فيه فكرته . فحقيقة الكون وجود مطلق غير مقيَّد ، ولكنه يشغل حيِّزاً من المكان ، وهو كروي في شكله !! والحيِّز والشكل من صفات المادة التي لم يستطع فيلسوفنا التخلص منها .

من أجل ذلك اختلف المؤرخون في الحكم على برمنيدس ، فبعضهم يضعه في عداد الفلاسفة المثاليين ، وسلكه آخرون في زمرة الفلاسفة الماديين ، وظل هذان الشطران المتناقضان عنده من غير أن يستطيع التوفيق بينهما ، بل من غير أن يدرك التناقض القائم بينهما . وجاء خلفاؤه من بعده فعمد بعضهم إلى الشطر المادي ليرفع على قواعده صرح فلسفته (أمبيذوقليس وديمقريطس مثلاً) وعمد آخرون إلى الجانب المجرد من فلسفة برمنيدس ليقيم عليه بناءه (أفلاطون) . ولم يلتقِ الشطران إلا في فلسفة أرسطو ، ولكنه لقاء لا يخلو من القلق والتعثر والمماحكة والإفتعال .

زينون

وُلد في إيليا حوالي سنة ٤٩٠ ق . م . وتتلمذ على برمنيدس. فقد كان شديد الإعجاب به إلى حد أنه سلخ الشطر الأكبر من حياته العلمية للدفاع عن مذهب استاذه بكل ما أُوتي من وسائل الجدل . حتى أن أرسطو ـ إذا صح ما نقله لنا ديوجينس اللائرسي في كتابه(حياة الفلاسفة) ـ قد اعترف له بأنه مؤسس الجدل البرهاني في بلاد الإغريق . فقد ترك هذا الفيلسوف مؤلَّفاً جليلاً قيل إنه كان يذهل سقراط عن مظاهر الحياة أياماً كاملة بما فيه من حججٍ وبراهين . فقد حارب في هذا الكتاب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات وبَيَّنَ ما لمذهبهم من نتائج مثيرة للضحك . فهو قد نهج منهجاً جدلياً صرفاً يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم . فالجدل عنده يتلخص في اختياره للقضية التي يسلم بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين : فإذا كان برمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحس ، فإن مهمة زينون لم تعد تتلخص في مجرد إثبات برمنيدس ، بل في بيان ما تنطوي عليه نظريات الخصوم من تناقض .

هنـاك اتفاق عام بين أكثر المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة إلى أولئك الذين يقولون بأن الأشياء كثيرة . ومعنى الكثرة هنا قد تفسر إما على أنها كثرة الموجودات المحسوسة ، ولكن الكثرة قد تعني أيضاً القول بأن الجسم المحسوس مكوَّن من عدد معين من الوحدات أو النقاط الهندسية . وقد أخذ الفيثاغوريون بهذا التفسير وكان زينون أشد معارضي الفلسفة الفيثاغورية ، وهي

الفلسفة التي حظيت بالمكانة الأولى في ايطاليا الجنوبية موطن برمنيدس وزينون . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة دقيقة عن كتاب زينون وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد في (السماع الطبيعي) و(ما بعد الطبيعة) بعض حجج زينون في امتناع الكثرة والحركة .

فهو في هذا الكتاب يرى رأي استاذه في نظرية الوجود وفي أن عالم الحس وهمٌ باطل ، لما يعتريه من التغير والزوال ، مع أن الحقيقة ثابتة لا تتغير ولا تزول . كان برمنيدس يقول : « الكل واحد » وكان زينون يقول : « الأشياء ليست كثيرة » . فالكتاب هو أيضاً رد على القائلين بالكثرة وإثبات أن قولهم هذا يؤدي إلى متناقضات . إن جوهر الكون حقيقة واحدة لا تتحرك ولا تتغير . فأما الحركة التي نراها تطرأ على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك ، لزم أن يكون مبررهما ـ أي الأشياء ذاتها ـ مستحيلاً كذلك . فإنما الأشياء في الواقع ظلال تنخدع بها الحواس لا تمتُّ إلى الحقيقة بسبب ، اللهم ما لم تكن حجاباً تكمن الحقيقة وراءه .

إبطال الكثرة

فأما الكثرة فإن زينون له على امتناعها أربع حجج :

أولاً : هناك تصوران متضادان للوجود ويصبو كل منهما إلى العقلانية : التصور البرمنيدي الإتصالي، أي القول باتصالية الكرة البرمنيدية ، والتصور الفيثاغوري الإنفصالي . أو قل هناك التصور المقداري البرمندي والتصور اللامقداري والرياضي الفيثاغوري . التصور الأول يعني أن المقدار قابل للقسمة إلى غير نهاية ، بينما التصور الثاني ينكر المقدار والإتصال ، وبالتالي ينكر القسمة المذكورة . إن جدل زينون ينكر التصور اللامقداري بطبيعة الحال ، أي هو ضد فكرة تكوُّن الأجسام من نقط رياضية لا مقدار لها ، فهذه اللامقدارية أو اللاإتصالية خُلف، أي تناقض في الحدود . فمن مسلّمات المذهب الفيثاغوري أن الأحجام مكونة من سطوح ، والسطوح مكونة من خطوط ، والخطوط مكونة من نقط ، والنقطة هي ما لا يقبل القسمة .

ويعترض زينون على ذلك بأن تركيب المتعدد من آحاد (نقط) لا مقدار لها إنما يعني تركيبه لا من شيء . فكيف تأتّى لمجموعة من النقط ـ وكل نقطة

منها لا تنقسم ، أي ليست ذات حجم ، كيف تأتّى لما لا حجم له أن يصنع حجماً؟ وبعبارةٍ أخرى : إن النقطة هي ما لا يقبل الإنقسام ، إذ لا يقبل الإنقسام إلّا ما له مقدار أو حجم . فلو كان عالم فيثاغوراس صحيحاً للزم عنه أن يتكون ذو الحجم أو المقدار من آحاد لا مقادير أو لا أحجام لها . وهو باطل ضرورةً ، فإذن العالم الفيثاغوري باطل . وإلا فكيف تأتّى من اجتماع ما لا مقدار له ، عالمٌ له مقدار ؟ وإذا سُئل الفيثاغوريون : هل إذا أُضيف ما لا مقدار (أو لا حجم) له إلى ما له مقدار (أو حجم) يزيده شيئاً ؟ أجابوا بالنفي . فكيف يؤلف ما لا يزيد المقادير شيئاً مع مثله مقداراً جديداً ؟! ما هذا إلا غاية الإحالة .

وهكذا ، فلو كانت الكثرة حقيقية للزم عن ذلك مفارقات عجيبة ومحالات منها :

أن يكون الكون لامتناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في وقتٍ واحد .

فهو لا متناهٍ في الصغر لأنه يتألف من وحدات محدودة العدد . ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم (أو مقدار)، لأنه إن كان للوحدة حجم لم تكن وحدة إذْ ما له حجم قابل للإنقسام إلى وحدات أصغر . فإذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها ، لزم أن يكون الكل ـ وهو الكون هنا ـ لا حجم له .

وهو لا متناهٍ في الكبر لأن له جرماً ، وكل جرم قابل للإنقسام إلى وحدات لا نهاية لعددها منفصلة بالضرورة، وإلا اختلط بعضها ببعض،وهي مفصولة حتماً بتقادير ومسافات لا نهاية لها . وكل مسافة من هذه المسافات لها مقادير لا نهاية لها ، وبين كل مقدار من هذه المقادير مقادير لا نهاية لها أيضاً ، وهكذا دواليك ، فيكون الوجود كبيراً كبراً لا نهاية له .

ولو كانت الكثرة حقيقية فإننا إذا فرضنا حبة من القمح وكيساً كبيراً من القمح قد وقعا على الأرض فإننا لا نسمع صوت الحبة ، بينما نسمع صوت الكيس . ولما كانت الحبة جزءاً من الكيس فإما أن لها صوتاً مثله ، وإما أن الكيس لا صوت له عند سقوطه، وإلا فكيف يتألف صوت من مجموع ما لا صوت له ؟ .

وكذلك لو كانت الكثرة حقيقية ، فإن الكثرة تقتضي التمييز بين المكان وبين الشيء الذي يوجد في هذا المكان . ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً في مكانٍ ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا البرهان فيه توكيد لانكار برميندس وجود الخلاء (الفراغ) .

ولئن دلت هذه المتناقضات والمفارقات على شيء فإنما تدل على أن الكل واحد لا يتجزأ ، وعلى أن الفراغ (أو المكان) الذي نميز فيه بين الحاوي والمحوي ، لا حقيقة له .

وإذن فغرض الكثرة يؤدي إلى نتيجتين متناقضين لا يقبلهما معاً عاقل ! فلا يبقى أمامك بعد ذلك من سبيل إلا أن تنكرها انكاراً تاماً وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة، وأن هذه الأجزاء التي يراها الحس باطلة ليس لها وجود .

بطلان الحركة

إن حجج زينون لابطال الحركة يُراد بها سلبها أو نفيها عن الوجود البرمنيدي الواحد ، وكلها تعتمد على إمكانية تكرار قسمة المكان إلى غير نهاية في زمن متناهٍ تقتضيه الحركة وهذا خُلف !

الحجة الأولى تتلخص في أنك إذا أردت أن تقطع مسافة فلا بد أن تقطع نصفها الأول قبل نصفها الثاني . وهذا النصف لا يمكن أن تقطعه قبل أن تقطع نصفه أولاً . وكل مسافة هي بهذه الحال . وهكذا فكلما قطعت نصفاً بقي أمامك نصف آخر ، وهذا النصف له نصف ونصف النصف ونصف نصف النصف إلى غير نهائية ad infintum وإذن فستبقى في مكانك ولن تصل إلى غايتك إلى الأبد . إذ إنك في كل مرة يجب أن تقطع عدداً لا نهاية له من النقاط في زمنٍ محدود له نهاية ، وهذا غير معقول !

والحجة الثانية تستند إلى نفس الفكرة أيضاً . فأخيل Achilee أسرع العدائين في الأساطير اليونانية تسابق وسلحفاة تقدمت عليه عشرة أمتار قبل أن يبدأ السباق . فلكي يلحق بالسلحفاة لا بد أن يقطع المسافة التي سبقته بها ، غير أنه لكي يقطع هذه المسافة لا بدأن يقطع نصفها أولاً وهكذا دواليك إلى غير نهاية .

والحجة الثالثة التي تؤكد تناقض افتراض الحركة هي حجة السهم : إذا انطلق سهم في الهواء فلا بد أن يكون في أي لحظة في الزمان في نقطة معينة من المكان ، لأنه لا يجوز أن يكون في لحظة واحدة في نقطتين مختلفتين . ومعنى وجوده في نقطة معينة من المكان أن يكون ثابتاً أو ساكناً فيه . فإذا كان السهم في كل ثانية من الزمان ساكناً في مكان يعنيه لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية التي تحرك السهم فيها ساكناً كذلك ، لأن استمرار السكون لا ينتج عنه إلا سكونٌ مثله ولا تتولد عنه الحركة أبداً .

من هذه الأمثلة جميعاً يتضح لنا أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خُيل إلينا أنها حقيقة واقعة لا شك فيها . وما ذلك إلا لأنك إذا فرضت وقوع الحركة تورطت في سلسلة من المتناقضات العجيبة التي لا تستقيم مع المنطق ولا مع العقل السليم .

وزبدة القول أن كرة برمنيدس المتصلة أدادت كروية عن زينون وازدادت إتصالاً . لقد تبلورت الآن حقيقة الوجود ، وهي حقيقة في الكم ، ثابتة في الكيف ، عند كليهما في العقل ، منسجمة مع ذاتها لا تناقض فيها ولا اختلال بل تماسك وانسجام . إنها الحقيقة باطلاق ، فلا وجود ولا حقيقة إلا إياها ، وكل شيء باطل ما عداها !!



ولا تحسبنَّ هذه الفروض والحجج التي ثقدم بها زينون ضرباً من العبث الفكري أو الترف العقلي أو أنها من قبيل التلاعب بالألفاظ ، كلا ، وإنما هي من صميم التفكير الفلسفي وكانت ولا تزال أساساً من أسس تطور العلم الرياضي والفيزيائي في الوقت الحاضر . بل إن فن الحوار نفسه لا يخلو من التأثر بها . ولئن لم يكتب زينون نفسه محاورات فقد سار في الطريق الذي كان لا بد أن يتأدّى إلى هذا الشكل الأدبي الجديد الذي مهر فيه أفلاطون ووصل به إلى مستوى القمة .

وعلى كل حال ، ينفي زينون الكثرة والحركة تأييداً لمذهب استاذه في الوجود الواحد الثابت ، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الإمتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون وأرسطو من بعده . كما أثار

زينون بنفي الكثرة والحركة مشكلة لا تزال حتى اليوم موضع البحث والنظر وهي مشكلة الزمان والمكان هل هما نهائيان أم لا نهائيان ؟ .

وكان جواب أرسطو أن المكان نهائي وأما الزمان فقط فهو لانهائي . وعلى كل حال إن طبيعة الزمان والمكان منذ أن أثارها زينون وقال فيها أرسطو كلمته لم يستقر الرأي فيهما حتى اليوم ، فديكارت وليبينتز ونيوتن وكنط وآينشتين ، لكل منهم مذهبه الخاص الذي يخالف فيه مذاهب الآخرين ، فهذا كنط مثلاً ينكر حقيقة الزمان والمكان ويقرر أنهما باطلان ليس لهما وجود في الواقع الخارجي ، بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لنستعين بها على تنسيق أفكارنا والتعبير عنها ، إذ إننا عاجزون عن التفكير في الأشياء بمعزل عنهما .

ولئن كان القدماء قد رفضوا نظرية زينون في انقسام المسافة إلى غير نهاية ، بل لشد ما نحروا فيها ، فإن ليبنتز ومن بعده رعيل كامل من الرياضيين المحدثين قد أكدوا حقيقة هذا الإنقسام وقالوا بإمكان حسابه ، ومن هنا نشأ حساب اللامتناهيات ، أو ما يُسمى بحساب التكامل والتفاضل .

والفضل في ذلك كله إنما يرجع إلى زينون وإلى الفكر اليوناني النظيم الذي أنجب زينون !

الفصل الرابع

هرقليطس

لم تنجب إيونيا بعد الحكماء الثلاثة الذين ذكرناهم في حينه مفكرين حفظ لنا التاريخ فلسفاتهم غير هرقليطس . ظهر في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى ، وهي مدينة ، ازدادت شهرتها بعد قضاء الفرس على ملطية عام ٤٩٤ ق . م . وقد وُلد حوالي سنة ٥٣٥ ق . م . وكان معاصراً لبرمنيدس رأس المدرسة الإيلية .

وهو من أسرة ارستقراطية نبيلة ، ظل المُلك محصوراً فيها زمناً طويلاً ،ومن هنا صلفه وكبرياؤه حتى لكأنه من طينة غير طينة سائر البشر . وحتى أعلام الفكر من بني قومه لم يسلموا من احتقاره . فاكرينوفانس وفيثاغوراس لا قيمة لهما . وهوميروس وهزيودس معبود اليونان غير جديرين بالإعتبار . وأما أفراد الشعب فهم أنعام سائمة تؤثر الكلأ على الذهب ، وهم كلاب تنبح على كل من لا تعرفه . وهاجم الديمقراطية هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه ولم يدع في جعبته سهماً للنقد إلا طعنها به .

وكتب كتاباً واحداً في ثلاثة أجزاء فلسفي وسياسي وديني اسمه (في الكل) وقد وهب هذا الكتاب لمعبد أرطميس Artemis وكان هرقليطس يشغل منصب الكاهن الأعظم فيه ، وهو منصب وراثي في أسرته . وهناك أكثر من عنوان لهذا الكتاب مما جعل البعض يشك في عنوانه الصحيح . بل إن تقسيم الكتاب موضع شك أيضاً ، ولعله من عمل الشراح الرواقيين أو الاسكندرانيين . وقد ضاع الكتاب ولم يصل إلينا منه إلاّ أجزاء متناثرة أو

شذرات جُمعت في (١٣٠) شذرة .

وأسلوبه في هذا الكتاب شديد الغموض حتى أصبح مضرب المثل ، فقد أطلق عليه المتأخرون اسم « الغامض » أو « المظلم » . بل إن بعضهم نسب صاحبه إلى اختلال في العقل لما وجد فيه من اضطراب وتناقض .

وفلسفته متعددة الجوانب يدل عليها تعدد أجزاء الكتاب . وقد اختلف المؤرخون في تفسير فلسفته . فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو إلى أنه من جملة الطبيعيين الأولين أصحاب مدرسة مَلَطية ، لأنه نشأ في إيونيا ولأنه قال بالنار أصلاً للكون وعلة أولى للأشياء . وأما اليوم فإن البعض يسلكه في جملة الطبيعيين الأولين كما فعل أرسطو ، ولكن هناك اليوم اتجاهاً جديداً على رأسه هيغل ومن بعده ماركس يذهب إلى أن هرقليطس صاحب مذهب مستقل . فهو فيلسوف ثوري نسيج وحده من الطراز الأول سبق عصره عشرين قرناً ونيف ، لأنه الأصل الذي انبثق منه التصور الديالكتيكي للكون . وهكذا ، فلئن كان القدماء وفي أعقابهم رجال القرون الوسطى قد بخسوه حقه ولم يقدروه حق قدره لعجزهم عن فهمه وإدراك مراميه ، فإن المحدثين قد أعادوا النظر في فلسفته من جديد وردوا إليه ما يستحق من التجلة والإعتبار .

فلسفته :

تنقسم فلسفة هرقليطس بقسمين :

أ ـ الفلسفة الطبيعية التي تشده إلى المدرسة الطبيعية في إيونيا .

ب ـ المدرسة الميتافيزيقية التي تفصله عن إيونيا لتجعله فريداً لا نظير له ولا مثيل بين فلاسفة الإغريق أجمعين .

أ ـ الفلسفة الطبيعية : يلاحظ الباحث أن أثر المدرسة الإيونية ، في الجانب الطبيعي من فلسفة هرقليطس أثر بارز لا يمكن إنكاره . إذ ليس من العسير عقد الصلة بين عنصري الماء والهواء اللذين جعلهما طاليس وانكسيمانس مبدأً للكون وأصلاً لجميع الأشياء ، وبين عنصر النار الذي جعله هراقليطس هو الأصل والمبدأ ، غير أنه لم يُسبق إلى مثل ذلك التعمق الذي سيفسر به النار ولا إلى هذه القوى والخواص التي سيعزوها إليها ، ولا إلى العقل والتدبير

اللذين سيصفها بهما كما سيجيء .

يرى هرقليطس أن النار هي أصل الكون والمبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء وإليه تعود . وهو يبين الصور التي تتحول إليها النار : البحر ثم الأرض ثم الأعاصير . فالنار تحيا بموت الأرض ويحيا الهواء بموت النار والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء . والماء يتحول إلى بخار ، والبخار يستحيل هواء ، والهواء يضطرم حتى يلتهب ، وهذا اللهب يتسلط على السحب فيحرقها فتتحلل ثم تهوي ثم تجف ثم تترطب ثم تتبخر،وهكذا دواليك تمر في دورة منظمة لا تخلف فيها ولا إنقطاع .

والنار المقصودة هنا ليست النار المدرَكة بالحس ، بل النار الإلٓهية وهي نار أثيرية لطيفة جداً ، حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . لكن عندما يعتريها الوهن تصير ناراً حسية ، ويتكثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكثف بعض البحر فيصير أرضاً ، وترتفع من البحر والأرض أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً ، أو تنطفيء هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود . ومهما تنوعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار ولها مرجع واحد هو النار . وإن شئت فقل إن النار الأبدية يمكن أن تتحول إلى أي شيء ، كما يتجول أي شيء إلى النار ، في سلسلة لا تنتهي من الدورات الأبدية السرمدية تقتضيها الحكمة العادلة المنظمة للكون . غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو (السنة الكبرى) تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (لوغوس). فالنار هي الحاكم الأسمى الذي يخضع لحكمه كل شيء ، هي زيوس الإلٓه الأكبر الخالد وحده ، فيما يفنى غيره من الآلهة الواحد تلو الآخر . والنار في كل آنٍ وكل مكان هي الينبوع الأوحد للحياة تخرج من القلب حيث مقرها وتتفرق في العضلات والأعضاء وتبث فيها النشاط والحركة . وما النفس ـ مبدأ الحياة ـ سوى قبس من النار الإلٓهية تدبر البدن كما تدبر النار العالم . فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، بل تلقي بذاتها في التيار العام وتقمع الشهوات والثروات وتردها إلى الطريق القويم . فالشهوة والنزوة والهوى توكيد للشخصية ، والشخصية خروج على القانون الطبيعي ومعارضة للتغير . فلا بد

من إقرار النظام والإنسجام بين الأشياء ولا بد أن تعود الأمور سيرتها الأولى بلا انتقاض ولا تمرد . وهذه هي وظيفة النفس الإنسانية .

ب ـ الفلسفة الميتافيزيقية : إن فلسفة هرقليطس الطبيعية هي من أصل مَلَطي . فإن ما يقع تحت حسك من أشياء هو في الواقع صور مختلفة لمادة واحدة هي النار عند هرقليطس بعد أن كانت الماء أو الهواء عند طاليس وأنكسيمانس . وهناك علاقة عضوية قوية بين مذهبه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة . فهو لم يجد عنصراً أكثر من النار حركةً وسرعةَ تحولٍ . إنها لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة . ففيها قوة دائمة النشاط وفيها توتُر ينتج عنه صراع مستمر يعطينا مشهد الحياة الصاخبة صورة عنه . ومن هذه النار المتغيرة المصطرعة ، قفزت إلى ذهنه فكرة عبقرية فذة هي أن التغير والصراع من طبيعة الأشياء ما دامت النار في أصل وجود الأشياء . فإن كل كائن هو وليد الصراع بين قوتين متناقضتين لا تهدآن برهة حتى تعودا إلى التنافر والتنازع ، ولا تتنازعان حتى تعودا إلى الإلفة والتوازن والإنسجام ، وهكذا دواليك . فإنما الوجود كفاح وتنازع واصطراع بين الأضداد .

فكل شيء في الوجود يشتمل على متعارضين لا يزالان يتصادمان أبداً سرمداً ، ومن تصادمهما تقع جميع أحداث العالم ، من حياة وموت ، وكون وفساد ، ونهار وليل ، وصيف وشتاء ، وسلم وحرب . . . بل إن جميع الكائنات مدينة ببقائها لنوع من هذا التصادم المنظم المنسجم . ولهذا يسخر هرقليطس من هوميروس الذي كان يتمنى انقضاء الشقاق بين الآلهة والبشر . فانقضاء الشقاق معناه في نظر هرقليطس فناء العالم نهائياً ، ما دام هذا العالم مديناً في وجوده وبقائه للتصادم الناشيء عن هذا الشقاق والنزاع .

لا شيء يبقى على حاله في هذا العالم ، وكل شيء فإنما هو محكوم بقانون التغير والتحول والصيرورة والسيلان . أي بقانون التضاد والتناقض . فالتغير معناه أن كل موجود فهو كذا وليس كذا في وقتٍ واحد ، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية .

وهكذا ، فإذا كان المذهب الإيلي قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإن مذهب هرقليطس قد قال بالصيرورة والحركة والتغير الدائم ، وبالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة . فالخطأ الأكبر الذي وقع فيه الفلاسفة

الإيليون والفيثاغوريون في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت . والواقع أنه ليس في الوجود شيء ثابت قط ، لأن الوجود دائم السيلان وهو في صيرورة مستمرة . فالشيء الواحد لا يبقى على حاله ، والأشياء كلها تتحول بلا انقطاع . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل إن الشيء الواحد نفسه لا يستقر لحظة واحدة على حالٍ واحدة ، وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حالٍ إلى حال . فالشيء يكون حاراً بارداً ، والرطب يكون يابساً ، والشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم باستمرار .

إن الوجود موت يتلاشى ، والموت وجود يزول ، كذلك الخير شر يتلاشى والشر خير يزول . . . فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام ، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة مطلقة للأشياء ويمتنع العلم . إننا لا ننزل النهر الواحد مرتين ، حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع . إننا نكون ولا نكون ، حيث إن الفناء يدب فينا في أصل النشأة ومنذ أن توجد ، فكل شيء هو كذا وليس كذا ، موجود وغير موجود . وهكذا الحال في جميع الأشياء ليس لها صفة واحدة ثابتة ثباتاً دائماً ، أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس إن كل شيء يشتمل على ضده ويحتويه ، لأن كل شيء حين يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذن أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم .

لقد التمس الإيونيون والفيثاغوريون الوحدة خارج الكثرة ، وخارج الأضداد . وأما هرقليطس فقد وجد الوحدة في الأضداد نفسها ، فهي كثيرة وواحدة في آنٍ واحد : فالمرض والصحة واحد ، والواحد يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد . إن الناس يتعجبون كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً في آنٍ واحد . فالظاهر لنا هو هذه الكثرة وهذه الأضداد، أما الحقيقة فهي الوحدة لكنها وحدة خفية لا تدرَك بالحواس. ولذلك يقول إن الطبيعة تحب أن تختفي . وليس من اليسير النفاذ إلى لب الوحدة حتى لو بحث الإنسان كثيراً ، مَثَلُهُ في ذلك مَثَلُ الباحث عن الذهب ينقب في الأرض كثيراً ولا يجد إلا القليل ، فكأن هناك إذن مبدأ يهيمن على جميع الأشياء يقبض على ناصيتها ويحركها من وراء حجاب . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض من طريق السيلان الدائم . وهذا المبدأ يسميه هرقليطس

باسم القانون أو اللوغوس أو العقل ، فهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو النار ، وهو الله .

وهذا الإله ليس إلهاً متعسفاً كآلهة الميثولوجيا ولكنه عقل ، وبشعاع منه ندرك النار الإلهية ونتصل بها . فلا شيء في هذا الكون يجري عشوائياً ، بل كل شيء يكشف عن معقولية وقانون كوني وائتلاف خفي هو أيضاً اللوغوس .

ولكن هل معنى هذا أن هرقليطس قد انتهى إلى فكرة إله مشخّص عاقلٍ يُعنى بكل شيء ؟ هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقليطس . فهو مثلاً يقول « إن القوة الملكية في يد طفل » . ويقول : « إن الصاعقة تُفني كل شيء » ويقول : « والأموات خالدون والخالدون أموات » مما يدل على أنه لا يفترض مطلقاً سوى عملية التغير وقانونه .

وتطالعنا ميتافيزيقا هرقليطس هنا بتلك الفكرة التي تتردد أصداؤها في جميع مذاهب الفلاسفة الملطيين وأعني بها فكرة الإستقلال الذاتي للعالم الذي لم يخلقه أحد من الآلهة أو من البشر . فهذا العالم ـ وهو واحد للجميع ـ عالم قديم موجود منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد ، لا يحتاج إلى خالق ينقله من حال العدم إلى حال الوجود . وإنما هو نشأ بذاته . فقد كان، وهو كائن، وسوف يكون إلى غير نهاية ، ناراً حية خالدة تشتعل بحساب وتخبو بحساب ، هي مبدأ الأشياء وهي منتهاها ، وهي مادة الكون والحياة والصيرورة ، منها خرج كل شيء وإليها يعود كل شيء . تلك هي طبيعة النار الأصلية التي تحول ولا تزول . هي مبدأ الكل ، وجوهر الكل ، ومناط أمر الكل .

هذا ورغم الإختلاف الكبير بين برمنيدس وهرقليطس ، فهما يشتركان في القول ببطلان المعرفة الحسية . فقد حمل هرقليطس على المعرفة الحسية كما فعل برمنيدس والإيليون من قبل، وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . فالحواس لا تفيدنا إلا معرفة الظاهر المتغير أما معرفة القانون أو اللوغوس فالذي يدركه إنما هو العقل أو البصيرة ، وعلينا أن نبحث في أنفسنا عن ذلك العقل وبذلك نعرف حقيقة القانون ، لأن العقل الذي فينا جزء من العقل الإلهي . إن الناس لا يمكنهم أن يتصوروا العقل المدبر الذي هو حاكم للعالم

وقانون له ، وهو أيضاً أزلي قديم . وهم لا يستطيعون أن يفهموه لا قبل أن يسمعوا به ، ولا بعد أن يسمعوا به ذلك لأنه بالرغم من أن كل شيء يحدث تبعاً لقانونه ، فإنه يبدو أن الناس يدهشون من حدوث الحوادث على هذا النحو كأنهم لا يعلمون أنها تجري على حسب حكم العقل أو القانون المدبر للعالم ، وعلى الرغم من أن العقل المدبر أو اللوغوس الذي هو قانون العالم مشترك وعام ، فإن أكثر الناس يعيشون أو يحيون معتمدين على قواهم الذاتية في التفكير والنظر . ومعنى هذا أنه من المستطاع أن يتحد الناس جميعاً في منهج واحد في التفكير والفهم بحيث يصلون إلى نفس النتائج ، وذلك إذا سايروا القانون الكلي الشامل الذي على نطاقه يدبِّر الكون . وليس الواقع هو غير ذلك فإن كل إنسان يريد أن يلجأ إلى ذكائه معتقداً أنه يمتاز من غيره بمزايا شخصية ، وهذا الإعتقاد هو الذي يسبب الإختلاف ، والإختلاف هو التعبير عن الخطأ ، لأن الشيء الصحيح والحكم الصادق ينبغي ألا يقع فيه خلاف . إن اقتصار الفيلسوف على أن ينظر في نفسه فقط لا يؤدي إلى كمال المعرفة إذ إن الحقيقة هي في إدراك وحدة الأضداد في جميع الأشياء وفي مشاركة غيرنا من الناس ، لأن الفكر عام مشترك .

ولما كانت الحقيقة مؤلفة من طرفين أو ضدين فهي تبدو لنا نسبية إذا نظرنا إليها في شطر منها فقط أو في نوع من أنواع الكائنات من غير أن ننظر إلى العالم بأسره . فجميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل ، أما بالنسبة إلى البشر فبعضها ظلم ، وبعضها الآخر عدل . ويسمى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله ، كما هي حال الطفل بالنسبة إلى أبيه . وأحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله ، كما أن أجمل القردة دميم بالإضافة إلى الإنسان . وهكذا الحال في سائر الصفات وبخاصة الأخلاقية والجمالية . فحقيقتها هي في هذه العلاقات التي تصل بين بعضها وبين بعضها الآخر ، وفي خضوعها لنسبة ثابتة أو لمقياس ثابت ، ومعرفة هذه النسبة الثابتة التي تربط بين الأضداد هي الحكمة ، ولا حكمة إلا إياها !

الفصل الخامس

أمبيذوقليس

لا يُعرف شيء ذو بال عن حياة أمبيذوقليس ، لما يكتنف هذه الحياة من عجائب وأساطير. وشخصيته هي مزيج من العالم والفيلسوف والشاعر والساحر والطبيب والنبي .

وأصله من مدينة أكراغاس من أعمال صقلية . وُلد في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، ونشأ في أسرة نبيلة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً . وذكر أرسطو أن الشعب أراده ليكون ملكاً لِما كان يتميز به من الخصال والسجايا ولكنه رفض التاج وآثر خدمة بلده وشعبه بنشر العلم والفضيلة، وأعمال البر والإحسان والدفاع عن الديمقراطية، حتى انتهى به الأمر إلى النفي والتشريد . اشتهر بالفلسفة والشعر والخطابة. وكان غورجياس السفسطائي تلميذاً له . وهذا ما جعل أرسطو يصفه بأنه مؤسس علم الخطابة، كما وصف زينون بأنه مؤسس علم الجدل .

لا يُذكر أمبيذوقليس إلا ويُذكر معه فيثاغوراس لشدة ما بينهما من شَبه ، من حيث الشخصية القوية الساحرة التي ملكت على الخَلَف ألبابهم ، فأوحت إليهم طائفة من الأساطير والقصص انتحلوها انتحالاً وأضافوها إليه ، حتى تراكمت من حوله ، فغاص الرجل تحت أكداس من نسج الخيال كادت تُمحى في غمارها معالم شخصيته الحقيقية .

وقد نظم فلسفته شعراً في ديوان يتألف من كتابين يُسمى أحدهما (في الطبيعة) والآخر (في التطهير) . ويُقال أن هذا الديوان بلغ عدد أبياته خمسة آلاف . وانتقد أرسطو شعره ووصفه بالرداءة . وقارن بينه وبين هوميروس وهزيودس فقال إنه ليس بينه وبينهما إلا الوزن ، أي هو مجموعة من الكلام المنظوم الذي يفتقر إلى نفس الشاعر الملهم . فهو عالم أكثر منه شاعراً ، وشعره غير صالح للتعبير عن أفكاره العلمية لما فيه من غموض وإبهام، فضلاً عن الضعف وقلة المؤونة .

ومن الواضح بعد النظر في (الديوان) أنه يدين ببعض آرائه للفلسفة الإيونية بمن فيهم هرقليطس، وببعضها الآخر للمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فقد استعرض مجموعة الآراء المتباينة التي قدمها أسلافه من الفلاسفة ، فكانت رسالته أن يوفق بينها ويدني أطرافها المتناقضة في نظام واحدٍ مستقيم ، بعد أن أضاف إليها ما سنرى .

فقد أخذ عن الإيونيين أن أصل الكون هو الماء أو الهواء أو النار ، وأخذ عن أكزينوفانس أن أصله التراب ، فطلع علينا بنظرية العناصر الأربعة ، كما أخذ من برمنيدس القول بأن الوجود لا يخرج من اللاوجود وأن اللاوجود لا يستحيل وجوداً فقال إن هذه العناصر الأربعة قديمة لا تزيد ولا تنقص ، وبالتالي فإن كمية المادة ثابتة في الكون غير قابلة للفناء . وأفاد كثيراً من نقْض هرقليطس لرأي برمنيدس وجعْلِه التحول والتغير والصيرورة حقيقة ثابتة في الكون . وطبَّق ذلك على العناصر الأربعة ، فليست هذه العناصر في رأي أمبيذوقليس كينونة دائمة على صورة واحدة لا تتغير ولا تتحول ، إنما هي في تقلب وتحول دائمين ، فلا تستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

فلسفته

وهكذا اتضحت لنا معالم فلسفة أمبيذوقليس ، فهو يعرض في قصيدة زاخرة بالصور مذهب العناصر الأربعة ، وبالأحرى جذور الأشياء rhizomata : الماء والهواء والنار والتراب . وهي للعالم كالألوان التي يستعملها الرسام ، فائتلافها وانفصالها يكونان بمقادير شتى هي مصدر كل ما في الوجود . وهو يخلع على هذه العناصر صفة الحياة والألوهة ويسميها بأسماء الآلهة .

فزيوس zeus الساطع رمز للنار ، وهيرا Hera حاملة الحياة رمز للأرض ، وأيدونيوس Aidoneus رمز للهواء أو الأثير ، ونستيس Nestis التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات ، رمز .للماء (شذرة رقم ٦ . فجر الفلسفة اليونانية للاهواني صفحة ١٦٦) فليس بين هذه العناصر أول وثانٍ ، فهي كلها أزلية غير مخلوقة . إنها لم تكن ثُم كـانت ولـن تكون ، بل هي كائنة دائماً لأنها الحقائق الأولى ، أو هي الجوهر والطبيعة . فلا يمكن بأي حالٍ أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود ، ولا أن يفسد ما هو موجود (شذرة ١١) .

وقد أنكر أمبيذوقليس إمكانية تحول هذه العناصر بعضها إلى بعض . ويصف القائلين بهذا التحول بالحمقى ، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يخرج إلى الوجود ، وأن الموجود يفنى . فإن التحول يطرأ على الأشياء من حيث الصورة فقط ، وأما المادة فتبقى هي هي : النار تبقى النار والهواء يبقى الهواء . . . ولن تفنى أبداً .

وهكذا لم يحاول أمبيذوقليس رد الأشياء جميعاً إلى مادة واحدة كما فعل الإيونيون ، ولكنه وضع أربعة أصول رد جميع الأشياء إليها ، وبذلك كان أول من جعل التراب مبدأً للأشياء ، هذا إذا لم يصح أن أكزينوفانس هو أول من قال بالتراب أصلاً للعالم ، فالمسألة فيها قولان كما يقول الفقهاء . ولكل من هذه العناصر الأربعة كيفية خاصة : الرطوبة للماء ، والبرودة للهواء ، والحرارة للنار ، واليبوسة للتراب .

فإذا لم تكن العناصر يتحول بعضها إلى بعض ، فكيف يحدث التحول والتغير إذن ؟ إن ذلك يحدث بامتزاج العناصر وتركيبها تركيبات مختلفة تنتج عنها جميع الأشياء مع كل ما فيها من اختلاف وتنوع ، دون أن يعني ذلك اختلاطها اختلاطاً يذهب بعنصرية كل منها . وله في ذلك تشبيه طريف مستمد من الفن : فكما أن المصور يتناول بريشته على أجزاء مختلفة من اللوحة أصباغاً مختلفة الألوان والأحجام ويمزج بعضها ببعض بنسب مختلفة ، ويثبت المزيج على اللوحة فيُخرج بذلك أشكالاً مختلفة من البشر والشجر والطير والحجر ، كذلك هي الموجودات التي نراها على الأرض فيها من كل عنصر جزء وتفني هذه الصورة ولكن العناصر باقية .

المحبة والبغضة

وهكذا استطاع أمبيذوقليس أن يؤيد برمنيدس فيما ذهب إليه من دوام العناصر الأولى واستحالة طروء التغير عليها . كما تمكن بذلك أيضاً من تأييد المدرسة الإيونية فيما ذهبت إليه من تغير العناصر وتحولها وصيرورتها ضروباً شتى من ألوان المادة الواحدة .

ولكن ائتلاف العناصر وانحلالها وتحولها وصيرورتها تنطوي على الإعتراف بوجود الحركة فيها ، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة ، ثم يسعي بعضها إلى بعض حيناً ويُدْبر بعضها عن بعض حيناً آخر . فكيف عسانا نعلل هذه الحركة ، ومَن أنشأها وأوجدها أول مرة ؟ أما المدرسة الإيونية فقالت بالإنضمام والإنفصام تارة (أنكسيمندريس) وبالتخلخل والتكثف تارة (انكسيمانس) . والمعنيان يتشابهان . فكلاهما يعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التي تولِّد الحركة من تلقائها كلما دعتها الظروف إلى ذلك . فهواء أنكسيمانس مثلاً ينطوي في ذاته على قوة كامنة تحركه في هذا الإتجاه أو ذاك . وأما برمنيدس فيرفض ذلك رفضاً قاطعاً وينكره أشد الإنكار . فالمادة بحسب أمبيذوقليس موات مطلق لا أثر للحياة فيها ، وإذن فلم يبقَ إلا التسليم بأن القوة التي تحرك المادة إنما هي قوة خارجة عنها . ولما كانت حركة المادة تنحصر في انضمام العناصر بعضها إلى بعض أو في انفصامها بعضها عن بعض ، ولما كان الإنضمام والإنفصام ضدين متباعدين ، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة ، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك هما في نظر أمبيذوقليس المحبة والبُغضة ، المحبة التي تؤدي إلى التناغم والتناسق والإتحاد بين العناصر ، والبُغضة التي تؤدي إلى التنافر والتفكك والإنحلال . وليس في ذلك شطط في القول . فالمحبة والبغضة اللتان هما من خلائق الإنسان ، لا تعدوان أن تكونا انعكاساً لهاتين القوتين المتضادتين اللتين تهيمنان على الوجود بأسره .

وإذا أردنا تقريب ذلك إلى الأذهان باستعمال أفكار حديثة ، قلنا إنّ المحبة والبغضة تدلان بضرب من التشبيه على ما نقصد به اليوم بقوى الجذب والدفع ، شريطة أن نستبعد من هذه القوى كل شحنة أسطورية ميتافيزيقية استغرقت تفكير أمبيذوقليس ومدرسته . فالمحبة عنده هي أفروديت، إلهة الجمال وواهبة الحياة بتوحيدها بين الذكر والأنثى . فلا غرو بعد ذلك أن تكون المحبة

علة التوحيد والإئتلاف بين الأشياء .

وإذا كان أمبيذوقليس يدين بنظرية العناصر الأربعة لأسلافه القدماء فإنه لا يدين بنظرية المحبة والبغضة لأي فيلسوفٍ سابق . فهي من ابتكاره الخاص أملته عليه حاجات أسطورية وضرورات ميتافيزيقية واجهته في حينه . وهكذا فالمبادىء الأصلية للوجود ستة : أربعة جذرية وقوتان محركتان ، وهي تتساوى في الألوهة والقيمة والأزلية والسرمدية ، هذا رغم أن أرسطو ينسب إليه أنه يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء .

وهكذا تجتمع العناصر الأربعة وتفترق بقوتين عظيمتين متعادلتين هما قوتا المحبة والبغضة اللتان يصورهما لنا أمبيذوقليس حيناً تصويراً أسطورياً مضحكاً ، وحيناً آخر تصويراً طبيعياً عميقاً يعبر عن التفاعل الناشىء بين العناصر في حالات التجاذب والتنافر .

وقد اتفقت هاتان القوتان على أن تتخلى كل منهما للأخرى عن الفعل والتأثير عندما ويضعف سلطانها ويأخذ في الهبوط ، ويبدأ سلطان صاحبتها في الصعود . فالمحبة مثلاً تجمع العناصر وتظل عاملة على تأليفها وتعانقها حتى إذا تمَّ لها ما أرادت وأخذت الكائنات زخرفها وازَّيَّنت وبلغت الأوج المقدَّر لها ، تحركت البغضة وتهيأت للصعود على عرش الكائنات . وسرعان ما تتخلى لها المحبة عن السلطان فتبدأ عملها بالتفرقة والفصل . وما تزال كذلك حتى يتم لها ما أرادت من التخريب والتدمير . وإذْ ذاك تفاجئها المحبة فتستأنف الجمع والتأليف ، وهكذا دواليك .

فالعالم في عصر المحبة كرة متساوية الأبعاد من جميع جهاتها ، ليس فيها نزاع ولا شقاق ، مبتهجة بعزلتها وثباتها . ويصفها أمبيذوقليس بالألوهة (الشذرات ٢٧ ، ٢٧ أ ، ٢٨) . وهذه لعمري صفات تُعيد إلى ذاكرتنا الواحد البرمنيدي الكروي . ثم أخذت البغضة تدب في أوصال هذه الكرة لتفعل فيها فعلها . فكان أول ما انبثق عنها من العناصر الأربعة جرم الشمس والسماء والأرض والبحر ، لأنها أشد الأشياء شبهاً بالكرة الأولى ، ثم أخذت تتكون الكائنات الحية . . . هناك إذن مساران للكون متناوبان أبداً ومعاكسان أحدهما للآخر : مسار من الإئتلاف إلى التفكك ، وآخر من التفكك إلى الإئتلاف ، وهذا نظام محتوم لا مفر منه . فالعالم إذن سائر في حلقة متصلة ، يبدأ من حيث

ينتهي ، وينتهي من حيث يبدأ ، فيكون كتلة كروية مؤتلفة متماسكة لا ينفصل فيها الهواء عن الماء عن النار عن التراب ، ثم تتفكك وتتفرق أشتاتاً ، فيعتصم الشبيه بالشبيه ويأخذ كل شيء يسعى إلى عنصره وقبيله ، إلى أن تنفصل العناصر بعد طول اتصال . ثم تعود الكُرة سيرتها الأولى ثم تبدأ الرحلة من جديد . وهوذا الكون الآن يسير في طريق التنافر والإنحلال بعد طول تآلف وانسجام .

عالم مادي وحركة دائمة لا تتوقف ، لا علة أخرى لها غير المحبة والبغضة الماديتين اللتين حركتا العناصر أول مرة ، ولا تزالان تحركانها على التناوب ، بلا غاية ولا هدف . وهذا ما حدا بأفلاطون وأرسطو إلى نقد أمبيذوقليس لانعدام العلة الغائية في مذهبه وخلوه من الشوق الباطن، الذي يحرك العالم ويسدد خطاه . فإنما الميكانيكا العمياء ، والمصادفة والإتفاق هي التي تحكم العالم وتضبط سيره . فالكائنات التي نشاهدها على صورة معينة إنما ظهرت كيفما اتفق، أي بمحض الصدفة وبحكم الضرورة العمياء ، في عصر سيادة البغضة ، ثم تختفي في عصر سيادة المحبة . وهاتان القوتان تتخللان جميع الأشياء وتحركانها على التساوي . وبذلك كان أمبيذوقليس أول من قال بفكرة نفس كلية هي علة حركة الكون كما سيقول أفلاطون فيما بعد . وعن هذه النفس ستنبثق نفوس بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة . وجميع الأنفس الجزئية تنتقل من جسد إنسان إلى آخر وتتناسخ في صيرورة لا نهاية لها ، لجناية اقترفتها في حياة سابقة ، ولن تنجو من دورة التناسخ هذه إلى فردوس الآلهة الخالدين إلا الأنفس التي تزكو وتتطهر وتتحلى بالفضيلة فتستحق عندئذٍ الخلاص . وإلا ظلت في عذابٍ أبدي دائم . ويبدو أمبيذوقليس هنا شديد التأثر بفيثاغوراس ومدرسته ولذلكُ فقد كان من تعاليمه تحريم أكل اللحم لأن من يأكل اللحم عرضة لأن يتغذى بلحم أحد أقاربه وهكذا دواليك ، فحذارِ أكل اللحم ، بل حذاريْكْ !

الفصل السادس

المدرسة الذرية

تُجمع الكثرة الساحقة لمؤرخي الفلسفة على أن لهذه المدرسة مؤسسين اثنين: أحدهما لوقيبوس، وثانيهما ديموقريطس. وإنما نقول «الكثرة الساحقة» لأن هناك أقلية ضئيلة من المؤرخين ترتاب في وجود لوقيبوس من الناحية التاريخية، وتجزم بأنه أسطورة، أو بطل خيالي اخترعه الذين يريدون تعزيز المدرسة الذرية وتقويتها بعددٍ من المؤسسين لا قصرها على مجرد مؤسس واحد. ويذهب آخرون إلى أن ديموقريطس هو منشىء المدرسة. ومن هؤلاء أبيقورس الذي كان يجل ديمقريطس ويميل إلى القول بانفراده في وضع هذه المدرسة. لكن أرسطو ـ الذي كان جل اعتمادنا عليه في التأريخ للفلاسفة السابقين على سقراط ـ يؤكد وجود لوقيبوس وينص عليه في عدة مواضع من كتبه نصاً لا يدع مجالاً للشك في وجوده التاريخي وفي انفراده بمذهب خاص تلقاه عنه ديمقريطس.

وقد تضاربت الأقوال في حياة لوقيبوس وموطنه وتاريخ مولده ومماته. ولعله كان معاصراً لأمبيذوقليس ولفيلسوفٍ آخر سنتحدث عنه في الفصل التالي وهو أنكساغوراس، فبعض المؤرخين يزعم أنه من أبديرا مدينة ديمقريطس، ومن هنا اتصالهما واشتراكهما في تأسيس المدرسة الذرية. ويقول البعض أنه من إيليا، ومن هنا اطلاعه على مذهب برمنيدس. وينسبه آخرون إلى مدينة مَلَطية موطن المدرسة الإيونية، وقيل بل أخذ العلم عن زينون الإيلي، وبذكره

أرسطو مع ديمقريطس تارة أو وحده طوراً .

ونحن بإزاء هذه الإختلافات الحادة لا يسعنا إلا أن نلتزم الحذر في هذه المسألة ، لا سيما وأننا إذا رجعنا إلى تلك القطع المتناثرة الباقية من المخلفات الأولى للمدرسة الذرية لم نجد فيها ما نستطيع به أن نجزم بصحة نسبتها إلى لوفيبوس ، ولا ما يدلنا على الحد الذي انتهى عنده هذا الفيلسوف وبدأ منه تلميذه ، بل وجدنا تلك المخلفات مبهمة غامضة يختلط أولها بآخرها اختلاطاً يضيع معه كل تمييز .

ولكننا مع ذلك نجد أن مؤرخي ذلك العصر قد حفظوا في مؤلفاتهم عناوين نحو خمسين مؤلفاً كلها لديمقريطس ولم يحفظوا لنا شيئاً خاصاً بلوفيبوس . لذلك كان من الطبيعي ألا يُفرَد له مكان في تاريخ الفلسفة .

إن أرسطو هو أقدم مؤرخ يوثق بروايته في هذا الباب . وهو في حديثه عن لوفيبوس يقرن اسمه دائماً باسم ديمقريطس تلميذه وصديقه ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعرف هذا المذهب في العالم القديم في كتب ديمقريطس ، وكانت بمثابة موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت شتى العلوم والفنون والمعارف التي وصل إليها عصره ولم يبقَ لنا منها سوى شذرات متفرقة ، كما هو دأب الكتب القديمة التي ترجع إلى تلك العصور . ومهما يكن من خلاف مذهبي أساسي وعميق بين أرسطو ولوقيبوس ، فإن ذلك لا يمنع من أن يطل أرسطو أوْلى المؤرخين القدماء بالتصديق لأنه أقرب عهداً من أبيقورس الذي نشر ظلالاً من الشك حول شخصية لوفيبـوس كما أسلفنا . وعلى كل حال إن رواية أرسطو هي أقدم ما وصل إلينا عنه من القدماء، فضلاً عن أن أرسطو من مدينة إسطاجيرا ، وهي لا تبعد كثيراً عن أبديرا التي يُنسب إليها لوقيبوس في بعض الأقوال . فهو أدرى الناس بأهل وطنه . وحبذا لو كان أكثر تفصيلاً ، فإن ما كتبه عن فيلسوفنا لم يتناول مذهبه في العمق ، بل اكتفى ببعض العموميات التي لا تغني فبقيت بلا إشباع ولا كفاية ، عاجزة عن الوفاء بالمطلوب .

ديمقريطس

وهكذا ، فإذا كانت سيرة لوقيبوس مجهولة ، يكتنفها الغموض ، فإن سيرة ديمقريطس واضحة المعالم معروفة القسمات ، وكأن ذلك لم يكن كافياً ، فأضاف إليه المتأخرون هالة من الأساطير والأخيلة نسجوها من حوله وقالوا للناس: هوذا ديمقريطس وهي ذي فلسفته ، فطيبوا بها نفساً وقروا بها عيناً ، وأقروا له بالفضل والريادة ، فله منّا الحسنى وزيادة ! .

كان ديموقريطس أعلم أهل زمانه بل أخلصهم للعلم وأشدهم شغفاً به وإقبالاً عليه حتى لقد بذل كل مايملك من مال وجهد في سبيل تحصيله . فقام برحلات كثيرة من أجل المعرفة واكتسابها من جميع مظانها حتى وصل إلى الهند وزار مصر . وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به هو من رحلات ، ولم يرَ مثل مارأى من بلدان، ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة ، حتى ولا المهندسون المصريون » . فهو رجل علم بكل معنى الكلمة ، فقد بقيت فلسفته بعيدة جداً عن التأثر بالنزعة الصوفية الميتافيزيقية التي كانت تميز الفلسفات الإيطالية السائدة في عصره من فيثاغورية ـ أمبيذوقلية وإيلية ، وكان تأثرها بالطابع العلمي للفلسفة الإيونية أوضح .

قلنا إن المأثور قد حفظ لنا من مصنفاته في مختلف الموضوعات زهاء خمسين عنواناً ، حتى ليصح فيه القول إنه ما ترك باباً إلا طرقه . فقد كانت له

مؤلفات في الطبيعة وعلم النفس وعلم الطب وعلم النبات وعلم الحيوان والموسيقى والرياضة والفلك والأخلاق وغير ذلك، مما جعل بعض المؤرخين يُشبِّه مؤلفاته بمؤلفات أرسطو كمًّا ونوعاً . غير أن هذا النتاج العظيم قد ضاع ولم يبقَ لنا منه إلا إشارات وتلميحات في كتب معاصريه وأخلافه مثل أرسطو وأبيقورس وثيوفراسطس وديوجينوس اللائرسي . ويؤخذ على أفلاطون أنه انتفع ببعض مؤلفاته ولكنه لم يذكر اسمه . كما أن أرسطو يكاد لا يعرض له إلا في موضع النقد ، وإذا عرض له أوجز وألغَز ، ولعله فعل ذلك ليوحي بقلة شأن هذا الرجل وفساد بضاعته .

إن كونيات لوقيبوس التي لا سبيل إلى تمييزها من تلك التي عرضها ديموقريطس في كتابيه المعروفين باسم Diacosmoi هي ثمرة هاتين القريحتين ، فالمذهب الذري أو مذهب (الجوهر الفرد) أو مذهب (الجزء الذي لا يتجزأ) - كما كان يسميه العرب - مذهب واحد وكلٌ عضوي واحد من العسير إن لم يكن من المستحيل أن نرد لكل منهما نصيبه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن نُرجع كل فكرة فيه إلى صاحبها ، ولكننا لن نكون بعيدين عن الصواب إذا زعمنا أن لوقيبوس هو الذي أرسى القاعدة وديموقريطس هو الذي رفع البناء، فكان خير خلف لخير سلف . ومذهبه (أو مذهبهما) صورة أمينة للمخطط الملطي المسرف في ماديته .

صدر هذا المذهب عن أساسين جوهريين هما التجربة الحسية والمنطق النظري البحت . وقد اتخذ هذين الأساسين سنداً له في جميع دعاواه ، وأعلن أنه ما دامت التجربة والمنطق يؤيدانه فهو على صواب . وهاكم النهج الذي سلكه المؤسسان لإقامة هذا المذهب .

لما كان كل متأمِّل في أشعة الشمس عندما تدخل غرفة مظلمة من خلال ثقب صغير ، يشاهد فيها كائنات صغيرة جداً تغدو وتروح في جميع الجهات ، ولما كان من المشاهَد أيضاً انحلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أجزائه ، وانتشار الروائح في الهواء واختلاطها بأجزائه أيضاً ،

ولما كان الماء يخترق الخشب أو القماش من جانب إلى الجانب الآخر ، والنور يخترق الزجاج ، والحرارة والرطوبة يخترقان جميع الأجسام .

لما كان هذا كله فقد دلَّ على أن في جميع هذه الأجسام وأمثالها ، مسامٌ تنفذ منها أجسام المواد التي تخترقها ، وبعبارةٍ أخرى ، على أن في هذه الأجسام فراغاً تشغله الأجسام الأخرى أثناء مرورها فيه ثم تُخْليه بعد الإختراق . وهذا يستلزم ألا يكون الجسم الذي نراه بحسنا واجداً ليس كتلة مصمتة محشوة بالمادة حشواً كاملاً ، وإلا لاستحال مرور جسمٍ آخر فيه مهما بلغت دقته ، لأن من المستحيل أن يشغل جسمان فراغاً واحداً في وقتٍ واحد .

وأما الأساس الثاني الذي قام عليه المذهب الذري وهو المنطق ، فهو يتلخص في أنه ـ كما قال الإيليون ـ لا وسط بين الوجود واللاوجود . فالوجود لا يفنى ، أي لا ينقلب إلى لا وجود ، كما أن اللاوجود لا يوجد ، أي لا يتحول إلى وجود أو لا يخرج منه وجود أو لا يكون مبدأ للوجود . غير أن الإيليين قد قادهم هذا النظر إلى إنفراد الوجود وحده بالوجود وإنكار وجود اللاوجود . وقد ترتب على ذلك عندهم جمود الحركة . هذا هو موجز الفلسفة الإيلية التي أسلفنا الكلام عليها . وأما المدرسة الذرية فإنها مع إقرارها بأكثر مقدمات برمنيدس رأس المدرسة الإيلية ، لم توافقه على ما ذهب إليه من أن اللاوجود غير موجود، وبالتالي على إنكار الحركة ، بل إنها جزمت بوجود اللاوجود إلى جانب الوجود ، وأطلقت على اللاوجود اسم الخلاء أو الفراغ ، كما دعت الوجود باسم الملاء . وبهذا تسنى لها إثبات الحركة التي أنكرها الإيليون . وهذا اللاوجود الذي أثبتته المدرسة الذرية بمنطقها النظري هو نفس الخلاء الذي أثبتت تجاربها الحسية وجوده في الأجسام المحسَّة والذي دعته بالمسام ، إذ المسام هي التي تسمح باختراق الكائنات الدقيقة تلك الأجسام التي تقع عليها حواسنا ، وإلا فكيف عسانا نفسر ظاهرة الإختراق التي يثبتها العيان وتؤكدها التجربة ؟ فمن أنكرها فقد أنكر المحسوس والمعقول ، ولذلك كانت الفلسفة الإيلية موضع استهجان اليونانيين قبل غيرهم ! فاللاوجود لا يقل ضرورة عن الوجود ، إنه لازم للوجود لزوم الوجود للاوجود ، فهما متضايفان لا يستغني أحدهما عن الآخر، وصنوان يكمل أحدهما الآخر ويشهد له .

وهكذا ، فالجسم مهما كبر حجمه فهو مؤلف من كائنات صغيرة دقيقة ، تجتمع فنسمي اجتماعها ولادة ، وتفترق فنسمي تفرقها موتاً . ونحن نجزم بوجود الشيء حينما يصير في حالة نستطيع معها أن نحسَّه بإحدى أعضاء

حسنا ، ونحكم بانعدامه حينما يصير في حالة يدق معها عن الوصول إلى تلك الأعضاء. وليست الحالة الأولى وجوداً حقيقياً، كما ليست الثانية انعداماً حقيقياً ، وإنما الأولى اجتماع للذرات والثانية تفرق لها ، لأن الوجود الحقيقي لا ينعدم ، كما أن اللاوجود الحقيقي لا يُنتج وجوداً .

وعلى ذلك يتكون العالم كله من منظور المدرسة الذرية من أجسام صغيرة جداً صلبة أزلية أبدية غير قابلة للتغير الجوهري . وحتى النفس فهي كأي شيء مادي آخر مؤلفة من ذرات ، بل من أدق أنواع الذرات وأسرعها حركة ، حيث إنها هي مبدأ الحركة في الأجسام الحية . ولم يستثن ديموقريطس الآلهة أنفسهم فهم مركّبون من ذرات أيضاً إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ، ولكنهم لا يخلدون بل هم خاضعون للقانون العام ، أي للفساد بعد الكون .

وعدد الذرات في هذا العالم لا يتناهى ولا يقع تحت حصر . وهي لا تُرى متفرقة لشدة صغرها ودقتها عن الحواس . كما هي تختلف في أشكالها وأحجامها وأوضاعها وترتيباتها وتتفق فيما خلا ذلك . ويرى ديموقريطس أن هذه الدقاق لا طعم لها ولا لون ولا رائحة ، وإنما توجد لها هذه المزايا بتجمعها ، وتنساب منها بتفرقها . وتتحرك هذه الذرات حركة مستمرة في جميع الإتجاهات ، أي ليس لها إتجاه واحد بعينه ، وهي لا تسقط إلى أسفل ، وهذا معنى وصف ديموقريطس لها بأنها ليس لها وزن .

وكانت الذرات منتشرة في الخلاء اللانهائي منذ البداية ثم وُلدت عوالم لا نهاية لها تسكنها أحياء مختلفة الأشكال . وقد تكونت هذه العوالم بواسطة حركة الدوامة ، فتجمعت الذرات المتشابهة بعضها ببعض وتكونت الموجودات في هذه العوالم ، فما تمايُز أجزاء الكون وتناظمها إلا نتيجة لازمة لحركة الدوامة ، بلا تدخل أي محرك خارج نظام الذرات . فقد استبعد ديموقريطس جميع المحركات التي افترضها غيره ، مثل أمبيذقليس الذي افترض المحبة والبغضة ، وانكساغوراس الذي سيفترض العقل كما سنرى في الفصل التالي . فالذرات إنما تتحرك بذاتها حركة تلقائية عشوائية . ولما كان أرسطو لا يرضى عن هذه الحركة لأن ديموقريطس لم يحدد لها اتجاهاً أو غاية، فقد وصفها بأنها حركة تسير بالمصادفة العمياء، بينما يقول أرسطو بعلة غائية هي وراء حركة الأشياء . إن

ديموقريطس لم يقل بوجود علة غائية أو عناية إلّهية، بل كل شيء يسير بحتمية القانون الطبيعي . فالطبيعيات الديمقريطية هي أول طبيعيات جسيمية واضحة المعالم تستغني بذاتها وتكفي ذاتها بذاتها . كما أنها أول طبيعيات تعترف بالخلاء مجالاً للحركة ، والمقصود بالخلاء الفضاء العادم للصلابة انعداماً تاماً. ولعلها أيضاً أول من تبلورت فيها فكرة الضرورة وظهرت بالفعل بعد أن كانت بالقوة في الطبيعيات السابقة ، ومعنى الضرورة هنا يفيد الإرتباط الواجب الحدوث بين طرفين أو الحتمية الطبيعية التي لا تتخلف ، وهذا يقترب من فكرة القانون الطبيعي الذي يحكم نظام الأشياء .

تكوُّن العالم

أشرنا منذ قليل اشارة عابرة إلى تولد العوالم بواسطة حركة الدوامة . ونريد الآن شرح هذا التولد ببعض الإيضاح فنوجزه فيما يلي :

أخذت كميات كبيرة من الذرات تنفصل عن الكتلة الأصلية الكبرى وتتحرك حركة دوامية يحيط الغموض على كل حال بأصلها . ويتلخص مفعول هذه الحركة في إحداث مصادمات عديدة متوالية بين الذرات من كل وزن وثقل . ثم بدأ قانون المشاكلة يعمل عمله . فكما يحدث في الدوامة الهوائية أو المائية ، تُدفع أخف الذرات وزناً نحو الخلاء الخارجي ، بينما تتجمع الذرات الثقيلة في المركز ، فتتألف منها مجموعة كروية أولى ، ولا تلبث هذه الكرة أن تتمايز رويداً رويداً حتى تتحول إلى غلاف كروي يرقُّ شيئاً فشيئاً ، وإلى نواة مركزية تضم إليها الذرات المنفصلة عن الغلاف، كما تتشكل في الغلاف جميع الأجرام السماوية على حساب الذرات الخارجية التي تلامس الدوامة وتنضم إليها .

وعلى أي حال فإنه نتيجةٍ لتجاذب الذرات المتشابهة الأحجام وتماسكها بعضها إلى بعض تتكون كتلة خاصة ، تمتاز من المجموعة الكلية بأنها متجانسة في كبر الحجم ، وبالتالي في القدرة على الحركة التي تعجز عنها صغار الذرات . وهذه المجموعة المؤلفة من ذرات كبيرة سريعة الحركة هي التي ندعوها (السماء) ، وهي الحاجز الفاصل بين الكتلة العظمى التي لا نهاية لها وبين ما انفصل منها من الذرات الكبيرة . وليس معنى هذا أن السماء مكوَّنة كلها من ذرات كبيرة الحجم كما يتبادر إلى الذهن لأول مرة ، وإنما اضطر كثير من

الذرات الصغيرة المندفعة في تيار الذرات الكبيرة ، إلى أن تأوي في الثقوب التي تفصل بين وحدات الذرات الأكبر .

تلي هذه المجموعة مجموعة أخرى ذراتها أصغر حجماً وأقل استعداداً للحركة . ولهذا كان من السهل مدافعتها بما هو أكبر منها حتى ابتعدت عن الكتلة العظمى بُعداً كبيراً ، وهذه المجموعة هي ما نُسميه الأرض ، وهي دائرة من الذرات أكسبتها حركتها المستمرة شكلاً اسطوانياً (ديوجينس اللارسي ك ٩ ف ٣١) .

وهكذا ، وللمرة الأولى في الفلسفة الإغريقية ، لا يرد ذكر لقوى كيفية كالبارد والحار ، كما لا يُحتّج بعلل محركة من خارج الموجودات العنصرية كالمحبة والبغضة والآلهة . . . .

وهكذا وصلت فكرة المادة عند اليونان إلى إدراك جليّ واضح كان ديموقريطس خير تعبير عنه كما يقول سياي وجانيه في كتابهما (تاريخ الفلسفة) ، إذ من هذا الإدراك ستنبثق جميع المبادىء الأساسية التي تسود علم الطبيعة في العصور الحديثة سيادة ما فتت تزداد نمواً واتساعاً. وهذه المبادىء هي مبدأ بقاء المادة ومبدأ بقاء القوة : فلا شيء يُخلق من العدم ولا شيء ينعدم ، وإنما الأشياء حُوَّل قُلَّب لا تكاد تستقر على حال حتى يتغير الحال غير الحال . ومن هذه المبادىء أيضاً إرجاع جميع الظواهر الطبيعية إلى مصدر واحد هو الحركة ، ومنها أخيراً القول بانفراد القانون الميكانيكي بالسيادة في العالم الطبيعي (المصدر السابق صفحة ٧١٦ ـ ٧١٧) فإنما الأمور تجري بآلية جسيمية لا يضطلع بدور فيها سوى شكل الذرة وحجمها وترتيبها ووضعها . فالوجود الحقيقي إنما هو للذرات والخلاء . وأما ما عدا ذلك من الكيفيات التي نعزوها إلى الأشياء من حرارة وبرودة وطعم ولون . . . فإنما هي مجرد انطباعات إحساسية ذاتية تتولد فينا نتيجة تأثر أحد أعضاء الحس بالموضوع المُحسّ .

يا لها من قفزة كبيرة قام بها ديموقريطس في ميدان العلم الطبيعي . لكن أفلاطون وأرسطو كانا بالمرصاد لكل تطور من هذا القبيل . فالعلم الطبيعي عندهما علم فلسفي تأملي يقوم على منهج عقلي استنباطي وعلى ماهيات أزلية ثابتة . فالتفكير اليوناني قبل سقراط غني حقاً بالمحاولات الجادة لفهم الطبيعة فهماً علمياً معقولاً . . . ومع أفلاطون وأرسطو حصلت رِدَّة قاسية عادت بالفكر

العلمي القهقرى . ولولا هذه الرِّدَّة لكنا اليوم نطوف بين النجوم ولما تأخر عصر الفضاء حتى أواخر القرن العشرين . ومن سخرية الأقدار أن يتولى قيادة هذه الرِدَّة عملاقان كبيران من عمالقة اليونان بل من عمالقة العالم قاطبة هما أفلاطون وأرسطو ، فاقتدت العصور اللاحقة بقدوتهما وأورثا القرون الوسطى الجدل والعقم وعبادة الأسماء الكبيرة ، وسطع نجمهما حتى طغى على خيوط الضوء الصغيرة التي كانت تنتشر هنا وهناك لتضيء بعض الطريق بلا جدوى . فالبرق من الخُلَّب قد أعشى العيون وذهب بالأبصار !

الفصل السابع

انكساغوراس

وُلد في مدينة من مدن آسيا الصغرى تُسمى أقلازمين Clazamenea نحو سنة ٥٠٠ ق . م . وعاش حتى سن الثانية والسبعين . وتوفي في نفس العام الذي وُلد فيه أفلاطون ، أي حوالي سنة ٤٢٧ ق . م . وهو من أسرة عريقة كريمة المحتد. وكان غنياً واسع الثراء ، ولكن ذلك لم يمنعه من الرحلة في طلب العلم كما فعل ديمقريطس قبله . فكلاهما وُلد لأسرة غنية ، وكلاهما لم يبخل في الإنفاق على تحصيل المعرفة . ولما بلغ مبلغ الرجال شد رحاله وخلف وراءه الأرض التي شهدت مولده ونشأت فيها أحلامه ، وتوجه تلقاء أثينا الحاضرة التي ازدهرت بعد الحروب الميدية . ولعله غادر موطنه مع من غادره لينجو بنفسه من عسف الفرس الذين جاسوا خلال الديار وقضوا على ثورة إيونيا بقوة الحديد والنار . كانت أثينا عندما حط انكساغوراس رحاله فيها قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غاراتهم عن العالم اليوناني حتى أصبحت مركزاً لأمبراطورية بحرية عظمى ، لقد جذبته إليها أهميتها السياسية المتصاعدة ، ولكنها لم تكن بعد قد فتحت أبوابها لتستقبل الفلسفة ، فكأنما جاءها على موعدٍ ليكون أول من غرس بذور الفلسفة في أرضها ويضيف المجد الفكري إلى جانب ما تحقق لها من ألوان المجد السياسي . ومنذ ذلك الحين أخذت تعلن جدارتها بحمل راية الحياة العقلية في العالم كله،وتفرض زعامتها الفكرية على ما عداها من الأمم والشعوب . ومنذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركز إشعاع تهوي

إليه أفئدة طلاب العلم وعشاق الحقيقة ، ومدرسة لتخريج القادة والرادة ، وموردا ً ينهل منه كل باحث ودارس .

ولم يكد انكساغوراس يمكث في هذه المدينة حتى لفت إليه الأنظار بآرائه العلمية ونظرياته الفلسفية الجريئة ، فتوثقت أواصر الصداقة بينه وبين أعلام الرجال في ذلك الوقت . فاستخلصه برقليس Periclès لنفسه ، وما أدراك مَنْ برقليس الرئيس ، في ذلك العصر الذي حَسْبُه أنه كان يسمى (عصر برقليس) . ويمتاز عصر برقليس بالإزدهار السياسي والإقتصادي والروحي . استقدم إلى أثينا كثيراً من الأجانب المشهورين في كل فن . كان برقليس سيد ذلك الزمان ، وداهية أثينا وحاكمها الفرد وراعي العلم والعلماء فيها . فاستقبل أنكساغوراس وأكرم مثواه ، واختاره معلماً ومريداً ، فتلقى على يديه العلم الطبيعي وصناعة الخطابة كما يذكر سقراط في محاورة (فيدروس) . وبسط برقليس عليه حمايته . وقد كلفته هذه الحماية ثمناً غالياً . ذلك أن حزباً سياسياً قوياً كان يعارض برقليس ويناوئه كثيراً ويكيد له ولأصحابه مهما كانوا بعيدين عن السياسة ، مثل أنكساغوراس . ذلك أن برقليس تلميذه وصديقه وولي نعمته كان نجمه قد آذن بالأفول فأصبح هدفاً لكيد الخصوم السياسيين . فاتهمه هؤلاء بالإلحاد آملين أن ينالوا من الرجلين معاً . لقد بحثوا عن كبش فداء فوجدوه في انكساغوراس الذي شاء له حظه العاثر أن يكون معلماً وصديقاً لأكبر خصم لساسة ذلك الزمان . لم يكن أنكساغوراس ممن يشتغل بالسياسة أو يهتم بها أو يعنى بالسياسيين ، ولكن حسبه جريمة أن يتصل الود بينه وبين برقليس لينقبوا في سيرته بحثاً عن ذريعة ، أو ذرائع يدينون بها الإثنين وتكون منطلقاً للحملة على الرجلين . ولكنهم لم يتمكنوا من التلميذ العاتي العريق في السياسة تمكنهم من المعلم الوادع الذي لا تعنيه السياسة في قليل ولا كثير ، ولكنهم اكتفوا بأن يثيروا بعض الغبار حول برقليس . فعمد رؤوس الفتنة هؤلاء إلى أنكساغوراس فرموه بالإلحاد واتهموه بالزندقة والتجديف في حق آلهة المدينة . ألم يقل المعلم يوماً إن الشمس صخرة ملتهبة ، وإن جرم القمر يشبه الأرض في تكوينه فيه جبال ووديان . فيا لها زراية بالشمس والقمر وهما عند اليونان إلهان ينزلان في قلوبهم أسمى منازل التقديس والتعظيم . كما اتهموه أيضاً بالإتصال بالفرس ، وزعموا أيضاً أنه كان يعمل في جيش الفرس ، لأن مدينة أقلازومين التي وُلد فيها كانت في قبضة الفرس . وهذه وصمة عار لا تسيء إلى الأستاذ الذي يقتصر اثمه على نفسه بقدر ما تسيء إلى

التلميذ الذي يتصدى لحكم شعب بأسره . ومن هذا الموقع لا يؤمن أن تسري العدوى من القمة إلى القاعدة وتشيع الزندقة والخيانة في مختلف طبقات البلاد . والرأي عندي أنه لولا هذه الأجواء السياسية التي رافقت مجيء أنكساغوراس إلى أثينا لما تعرض لأي اضطهاد وابتزاز ، فليس من شيم الأثينيين إذا تُركوا لأنفسهم أن يصادروا حرية الرأي والعقيدة ، لا سيما وليس عندهم طبقة من الكهنوت تحتكر صناعة الدين والحقيقة ، ولكنها السياسة ، ألا قاتل الله السياسة - تشق الصفوف وتوغر القلوب ، وتزرع الأحقاد . فقد ابتُليت أثينا بطبقة من رجال السياسة أدهى من طبقة الكهنوت وأشد فساداً في الأرض ، وهي التي ستطيح بسقراط وتصدر عليه حكم الموت .

وهكذا أعلن شيوخ السياسة في أثينا الحرب على أنكساغوراس . وانضم إليهم بعض أصحاب القلم مثل أرسطوفان الكاتب المسرحي الهزلي عدو انكساغوراس اللدود . فانتهزها فرصة للدس على هذا الأخير والتشنيع عليه والتشهير به ونشط في هذا السبيل نشاطاً قوياً ، واتخذه لبعض مسرحياته بطلاً خطراً ينفث سمومه في رؤوس أبناء الدولة ،ويفسد عقائدهم ويأتي عليها من القواعد . وكان لهذه الحملة كما لغيرها من حملات الشيوخ القدماء أسوأ الأثر في نفوس الشعب الإثيني المسكين ، فثار على تعاليم الفيلسوف وطفق الغوغاء والجهال والمتعصبون يتحرشون به ويرمونه بأقذع التهم وأرادوا الفتك به ، وما أسرع ما سيق إلى هيئة القضاء لترى رأيها فيه ، ولكنه خرج من المدينة خائفاً يترقب ، بعون صديقه برقليس ، وأخذ سَمْته نحو وطنه في آسيا الصغرى ، واستقر في مدينة لمباساكوس Lampsacos[1] وكانت مستعمرة لَمَلَطية . . . ويُقال إنه أنشأ في هذه المدينة مدرسة ظل يعلم فيها حتى وافاه الأجل، ثم أقام أهل مدينته ضريحاً لذكراه وهبوه للعقل والحقيقة .

أما مؤلفاته، فإن هذه العوامل المذكورة التي أحاطت به في أعوامه الأخيرة والتي كانت من أسباب اندثار كتبه ، وإن سمو أفكاره الفلسفية الرائدة - إن كل أولئك قد وقف سداً منيعاً حال بين الناس وبين فهمها على حقيقتها وجعلهم يسيئون تأويلها . ولولا عبارات مأثورة عن سقراط ، وأحكام عادلة مدوَّنة بقلم أفلاطون ، وإشارات بسيطة في كتب أرسطو ، ولمحات سريعة محفوظة في

---

(١) هي Lamsaki اليوم وهي مدينة صغيرة لا يزيد سكانها على بضعة آلاف .

مخلّفات الرواقيين ، وشذرات من كتبه منثورة هنا وهناك اكتُشفت حديثاً ـ لولا ذلك ـ لظل فيلسوفنا مجهولاً كل الجهل أو مفهوماً على غير حقيقته ، ولضاع منا تراث عظيم .

فلسفته

مع أنكساغوراس الأقلازوميني نغادر من جديد أرض اليونان الكبرى gracea magna (جنوب ايطاليا) التي هاجر إليها الفلاسفة الإيونيون على أثر الغزو الفارسي لبلادهم ، نغادرها مع أنبيائها ومن ذاعت شهرتهم فيها من العارفين بالأسرار ، لنعود أدراجنا من جديد إلى إلهام الإيونيين الوضعي . فهذا الإيوني الذي رأى النور في بلد حافظ ـ من غير أن ندري كيف ـ على التقاليد والمأثورات الملطية ، استيقظت فيه هذه التقاليد والمأثورات وظهرت في كتابته وغمط تفكيره . فأما طريقته في التأليف والكتابة ، فإنه كان يكتب نثراً ، وهو لم يطلق العنان لخياله كما فعل برمنيدس وأمبيذوقليس مثلاً ممن عاشوا في أجواء ايطاليا الموحية ، وكان أسلوبه واضحاً أنيقاً . وأما تفكيره فهو تفكير مادي يتسم بالكثير من الموضوعية والتألق . ومع هذا فقد وُفق توفيقاً ظاهراً في إنه ألهم من جاء بعده معظم التعاليم الكيماوية والتعاليم المتصلة بالمعجزات والطلّسمات وعلوم الأسرار وغير ذلك مما نشط في نهاية عهد الثقافة اليوناني وبدء انحلالها ، وهو مما يرفضه بطبيعة الحال ويبرأ من مجرد الإشارة إليه . وهو على كل حال غير مسؤول عما أحدثوا بعده ، وعما صنعوا بتعاليمه التي لا تحتمل اللُبس والإبهام وقد يستعصي على العقول والأفهام !

وضع كتاباً في العلم الطبيعي بقيت منه شذرات قليلة . وقد كان هذا الكتاب يُباع في ملاعب أثينا بدراخمة (درهم) واحدة ، مما يدل على سعة انتشاره وسهولة تداوله ، وبالتالي على وضوح عبارته . ولو كان فهمه عسيراً لما حظي بمثل هذا الذيوع حتى صار مبذولاً في ملاعب المدينة ، وقد اطلع سقراط على هذا الكتاب كما جاء ذلك على لسانه في محاورة (فيدون) . فقد أُعجب بالكتاب اعجاباً شديداً جذبه إلى العلم الطبيعي وحمله على الإشتغال به ، ولكنه نفض يده منه وعدل عن العلم الطبيعي جملة لما أُصيب به من خيبة أمل قوية عند قراءته لنظرية انكساغوراس في العقل كما سنرى .

آمن انكساغوراس بالتغير والصيرورة والإجتماع والتفرق الذي آمن به

الإيونيون الأولون وهيرقليطس ،وأخترلها أمبيدوقليس من بعدهم مع اسناده التأثير فيها إلى قوتي المحبة والبغضة كما أسلفنا . ولكنه مع إيمانه بهذه التحولات ، فإنه لم يعزُها إلى حدوث تبدل ذاتي في العناصر كما فعل الإيونيون الأقدمون وهراقليطس ، ولا إلى قوتي المحبة والبغضة كما فعل أمبيذوقليس ، لأن الشيء عنده لا يستحيل إلى شيء آخر مهما طرأت عليه الطوارىء وأثرت فيه المؤثرات . فمن المستحيل أن يوجد عظم من لحم ،ولا شعر من دم ،ولا حجر من ماء . أما ما نشاهده في الظاهر من حدوث شيء من شيء آخر مع عدم ظهور عناصر المحدَث في القديم ، فليس معناه أن شيئاً حدث من شيء آخر مغاير له ، وإنما معناه أن عناصر المحدَث كلها كانت موجودة منذ الأزل في القديم وجوداً كامناً، خفي علينا لدقته وقصور قوانا المدرِكة عن اكتشافه ؛ ومن البديهي أن خفاء الأشياء على حواسّنا لا يؤذن بعدم وجودها . وعلى هذا فليست العناصر مقصورة على أربعة فقط وإنما يوجد من العناصر بقدر ما يوجد من الأشياء المختلف بعضها عن بعض في طبيعتها وخواصها . فالصخر الذي يقول طاليس أنه تكوَّن من ماء متجمد لم ينشأ من هذا الماء ، وإنما كانت عناصره مشتتة في وسط ذلك الماء المتدفق ، فأخذت هذه العناصر تتجاذب وتتجمع بفعل القوة العاقلة المسيرة للكون والتي سنتحدث عنها بعد قليل ، حتى صارت في حالة يمكن معها أن تُحسَّ . فلما أحسسناها توهمًا أنها تولُّدت من الماء المغاير لها ، وما نحن في ذلك إلا في ضلالٍ مبين . وإذا حدث ما يوجب تفككها ، تفككت واختفت في أحد العناصر الموجود بكمياتٍ أكبر حجماً فجر منها تياره حتى ضاعت معالمها فحسبناها تلاشت ، وما نحن في ذلك إلا واهمون سطحيون . . . .

والحق الذي لا جمجمة فيه هي أن العناصر لا تفنى ولا تنشأ من العدم وأن جواهرها لا تتحول ولا تتبدل . وإنما هو اجتماع وافتراق في الشذرات القليلة المختلطة بتلك العناصر ، يتبعها ظهور واختفاء أمام الحواس ، وحضور وغياب للخواص اللامتناهية المودعة في تلك العناصر . وينتج عن هذا ضرورةً أن يكون كل عنصر من العناصر التي لا تكاد تتناهى مشتملاً على جواهر غيره من جميع العناصر الأخرى بكميات ضئيلة جداً .

إن فلسفة أنكساغوراس هي محاولة للتوفيق بين مبادىء برمنيدس العقلية

وبين الواقع المحسوس . فبحث عن تفسيرٍ للظواهر المرئية يوفق بين برمنيدس وديمقريطس يعطي لصراع المتناقضات عند هرقليطس حلاً جديداً . فقد ظل متمسكاً بالمبدأ الذي انعقدت له السيادة الآن والذي ينكر أن الخلق من العدم . فلا شيء يوجد من لا شيء ، ولا شيء يتحول إلى لا شيء ، وإنما الأشياء امتزاج وافتراق بين عناصر كائنة أصلاً ، أو قل هي انضمام وانفصام بين ما هو موجود . على أن المطلوب الآن تفسير التغير وكيف يمكن للشيء أن يأتي من شيءٍ آخر غيره ؟ إن أنكساغوراس يحس إحساساً عميقاً ـ مَثَلُهُ مَثَلُ سائر الإيونيين ـ بالتنوع اللامتناهي للموجودات . فكثيرة هي الأشياء وكثيرة هي صنوف الأشياء وأشكال الأشياء : عظم ، لحم ، شعر ، دم . . . ولكل شيء من هذه الأشياء خواصه التي تميزه من غيره ، لقد كان أمبيذوقليس يفسر هذا التنوع بتمازج أربع كيفيات أساسية بمقادير مختلفة ، وأما أنكساغوراس فيرى ـ على العكس من ذلك ـ أن العظم واللحم والشعر هي كيفيات لا تنحل إلى أخرى أبسط منها . إن أجزاء جميع الأشياء مركَّبة من جزئيات أصغر منها حجماً تنقسم إلى غير نهاية . ومهما مضينا في التقسيم فإننا لن نجد إلاَّ أجزاء من جنس الجسم الأصلي الذي إنما اشتُقت منه . فالعظم مركب من جزيئات عظمية ، وإذا قسَّمنا الدم إلى أقصى حدود التقسيم ، فإننا لن نجد سوى جزيئات من الدم ، من غير أن يؤدي بنا التقسيم إلى عناصر أولية نقية ليست دماً أو شعراً أو عظماً أو صخراً . . . وإن كنا سنجد أمشاجاً يختلط فيها كل شيء بكل شيء . وبالتالي ، فإنه لما كانت كل قطعة من المادة ـ مهما صغرت ـ قابلة للتقسيم ، فهي تشتمل على جميع العناصر وجميع الكيفيات ولا تختلف عن قطعة أخرى مباينة لها إلاَّ بالنِّسَب المختلفة التي دخلت في تركيبها . فالكل إذن موجود في الكل بالفعل لا بالمجاز . فما الفائدة في الحديث عن عناصر محدودة العدد ؟ فالعظم واللحم والدم والخشب والمعدن و . . . متحققة في الطبيعة على وجه لا يمكن معه رد بعضها إلى بعضٍ كعناصر أمبيذوقليس ، بل إن الأجسام التي تُسمى (عناصر) من الممكن جداً أن تكون أكثر الأجسام تركيباً . فليست الأشياء مبتورة بعضها عن بعض بفأس ، لا الحار عن البارد ، ولا البارد عن الحار ، ولا الفضة عن الذهب ، ولا الماء عن الهواء . . . وكل شيء يُسمى طبقاً للصفة التي تغلب عليه . فالفضة مثلاً تُسمى فضة لغلبة أجزاء الفضة عليها ، ولكن فيها أجزاء أخرى من الذهب والحديد والدم والشعر و . . . وكذلك الذهب وكذلك اللحم وكذلك العظم . . . فلا

يوجد كلُّ نقيٍّ هو فضة خالصة ، ولا يوجد كلُّ نقيٍّ هو ذهب خالص ، ولا يوجد كلُّ نقيٍّ هو لحم خالص أو عظم خالص أو خشب خالص . كذلك لا يوجد كلُّ نقيٍّ هو أبيض خالص أو أسود خالص أو حلو خالص ، ولكن العنصر الغالب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته ، فيُعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد لا معنى لهما إلا ظهور بعض الطباع التي كانت خافية ، أو اختفاء بعض الطبائع التي كانت ظاهرة . وبعبارةٍ أخرى : « الكون ظهور عن كون » (الشهرستاني) و« الفساد كمون بعد ظهور » دون أي تغير في الكيفية ، كما يقول أرسطو في (السماع الطبيعي) و(الكون والفساد) و(ما بعد الطبيعة) وينقله عنه الشهرستاني .

يقول أنكساغوراس : « أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث وتزول ، فليس في حقيقة الأمر حدوث وزوال ، إنما هو اتصال وانفصام يطرآن على مادة موجودة بالفعل ، وكان أقرب إلى الصواب أن تُسمى هاتان العمليتان كوناً وفساداً .

استعرض أنكساغوراس آراء السابقين ، فرأى الذريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة ، ولكن كيف يصدر اللامتجانس عن المتجانس ؟ كذلك رأى أن عناصر أمبيذوقليس الأربعة لا تصلح مبادىء للاشياء لأن نظرتيه لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية التي تعرض لها الأشياء فليس مصدر الأشياء عنصراً واحداً هو الذرات ، ولا عناصر قليلة محدودة العدد ، حصرها أمبيذوقليس في أربعة ، بل إن أنواع المادة على اختلافها سواء في الأصالة والأولية والأزلية والرتبة والأهمية . . . فليس ما يبرر أن نلتمس أصل الذهب في التراب أو النار ، والخشب في الهواء أو الماء ، ولِمَ لا يكون الذهب والتراب والخشب والحديد والنحاس والعظم والشعر والماء ـ إلى آخر هذه المواد التي تصادفنا في الكون ـ أنواعاً أولية أو عناصر أساسية لم ينشأ أحدها عن الآخر ؟ وإذن ففي الكون من الأصول والعناصر بقدر ما فيه من موادٍ يختلف بعضها عن بعض كما قلنا في فقرة سابقة .

هذا ، وقد أنكر أنكساغوراس على طائفة الذريين ما زعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم ، وأكَّد أن المادة تنقسم إلى غير نهاية . فليس هناك حد للقسمة تقف عنده ، ولكن على الرغم من إمكانية القسمة

اللانهائية في الأجسام يفترض أنكساغوراس ـ متناقضاً مع نفسه ـ وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها ، وهي أشبه بذرات ديمقريطس ، ويسميها بالبذور . وتحتوي هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة ، وهي لا متناهية في الصغر ، لا متناهية في العدد ، وهي غير مدركة بالحس وإنما سبيل إدراكها العقل وحده . وقد سماها أرسطو (المتشابهات) Homeomeries لأنها تتساوى من حيث احتواؤها على جميع الكيفيات . وهذا معنى قول أنكساغوراس أن في كل شيء جزءاً من كل شيء . فالصغير يحتوي على جزء من كل شيء ، و« الأشياء المركبة تحتوي على أشياء من كل نوع » ، أي على الكيفيات المختلفة أو على الأضداد ، وبذلك يكون الجزء مساوياً للكل لاحتوائه على جميع العناصر .

فالعناصر الأولى عند أنكساغوراس هي هذه البذور التي تحوي جزءاً من كل شيء ، حتى الأضداد . وفي البداية كانت جميع الأشياء معاً لا نهاية لها في العدد. ولما كانت جميع الأشياء معاً ، فلم يكن من الممكن أن يتميز أي شيء منها لصغرها . وهذا يذكرنا بمادة أنكسيماندريس اللانهائية ، ولكن أنكساغوراس ذكر بأنها لا نهاية لها في الصغر ، أو على حد قوله : « كل شيء بالنسبة إلى نفسه كبير وصغير معاً » (الشذرة ٣ من الأهواني) . ولكن على الرغم من أن في كل شيء جزءاً من كل شيء ، إلا أن الأشياء يتميز بعضها من بعض بحسب غلبة بعض الكيفيات على بعض . وقد كانت البذور في البداية مختلطة بعضها ببعض في مزيج حي أول أطلق عليه أنكساغوراس اسم الجرثوم الكلي Panspermeia وهو لا نهائي أشبه بالهواء عند انكسيمانس ، ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه .

نشأة الأكوان

إن فلسفة أنكساغوراس هي في مجملها عودة إلى إلهام الإيونيين الأولين . فهو لا يعدو أن يكون إيونياً أفاد الكثير من التطورات العميقة التي طرأت على الفلسفة حتى عهده ، ثم أضاف إليها عناصر جديدة تدل على مبلغ أصالته . من هنا يمكن ترجمة الكونيات الملطية القديمة إلى لغة جديدة . فإن لا متعين انكسيمندريس (الأبيرون) يتألف في نظر أنكساغوراس من خليطٍ متماسك من الطبائع في كتلة تمتد في المكان إلى غير نهاية . وكان هذا الخليط مساوياً لذاته غير قابل للزيادة أو النقصان، ولا يمكن حصره أو قياسه كما لا يمكن تميز الأشياء فيه بعضها من بعض لاستدقاقها وبلوغ عناصرها أقصى حدود الصغر . ثم دبت

الحركة في هذا الخليط ومن ثَم بدأت الطبائع سيرها بأن أخذت تنحل وينفصل بعضها عن بعض ليسعى كل شبيه إلى شبيهه . فأجزاء الذهب إلى أجزاء الذهب ، وأجزاء النحاس إلى أجزاء النحاس ، وهكذا تجمعت الطبائع وانتظمت كتلاً تزداد أو تقل كثافة ، بحيث تصبح غلبة احداها وظهورها على الأخرى مكفولة مضمونة في كل كتلة . فمن الجهة الأولى اتجه الكثيف والرطب والبارد والمعتم نحو المركز . ومن الجهة الثانية اتجه المتخلخل والحار نحو المحيط . والكمال الذي تنشده هذه الطبائع هو استقلال كل منها عن الأخرى استقلالاً تاماً لا يشوبه شائبة من أي عنصرٍ آخر . ولكن هذه الغاية التي تقصد إليها الطبائع دونها خرط القتاد . إنها لا تدرَك في أعوام ولا دهور ، كلا بل هي ضربٌ من المستحيل الذي لن يدرَك إلى أبد الآباد . ذلك لأن عناصر الأشياء تنقسم إلى غير نهاية ، دون أن تنتهي إلى حدٍ تقف عنده ، كما مرَّ معنا . وهذه الأجزاء اللانهائية لكل عنصر من العناصر منبثة في العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تتجمع كلها في كتلة واحدة ، فليس إلى حصر الأجزاء اللانهائية من سبيل . وعلى ذلك فلن تخلص مادة من شوائب المواد الأخرى ، ولو أنك التمست قطعة من مادة خالصة (سبيكة من الذهب مثلاً) لا تَعْلَقُ بها أجزاء غريبة عنها فلن تظفر بما تريد،وكل ما عساك أن تصادفه شيء يقرب مما تبغي . فهذا الذي اصطلحنا على تسميته ذهباً ليس في حقيقة الأمر ذهباً خالصاً ، إنما هو أقرب المواد إلى الذهب ، لأن أجزاء الذهب فيه كثيرة كثرة غالبة ، تخالطها قلة من أجزاء المواد الأخرى . وقل مثل ذلك في سائر العناصر .

العقل

يتضح من ذلك أن المادة قد تسربت إليها الحركة لكي يسعى الشبيه منها إلى شبيهه . ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول ، فستظل الحركة دائبة إلى الأبد لا تفتر ولا تضعف . لقد حدثت الحركة بطبيعة الحال بفعل فاعل ، ولكن ما هو هذا الفاعل ؟ إن عبقرية أنكساغوراس تكمن في الإجابة عن هذا السؤال . ولولا رأيه في الحركة والقوة الدافعة لها لما كانت له فلسفة تستحق النظر . ليس هذا الفاعل هو الإتفاق والمصادفة ، فما هذا سوى لفظين نستر بهما عجزنا عن اكتشاف العلة الحقيقية .كما ليس هذا الفاعل القَدَر، فما القَدَر سوى عبارة جوفاء اخترعها الشعراء .فكل من الإتفاق و القَدَر يتعلق بالمادة ولا يعدو نطاقها . فأجزاء المادة تتدافع وتتجاذب من تلقاء ذاتها دون أن يشرف على

سيرها سلطان بصير . وأما أنكساغوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة إلى ما وراءها . فذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة وتسيرها إنما هي العقل « ألطف الأشياء وأصفاها » ، وهو جوهر بسيط مفارق للطبائع كلها ، إذ لو كان ممتزجاً بشيءٍ آخر أيًا كان لشابَهَ سائر الأشياء ، ولما استطاع وهو ممتزج بها أن يتصرف بنفس القدرة التي يتصرف بها وهو نقي خالص من كل شائبة . إنه عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، متحرك بذاته » . حرك الخليط الأول في إحدى نقطه ، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعه حتى عمَّت الكل ، وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى وانتظمت الأشياء وترتبت في أماكنها . كلٌ عرف مقامه ونظامه : الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل ، وهكذا حل النظام محل العماء ، والتميز محل الإختلاط ، بفعل عقل بصير حكيم رشيدٍ ، يولِّد الحركة في المادة إقبالاً وإدباراً حتى تتكون منها العوالم ، يمسك الكل ويسيِّر الكل ويقبض على زمام الكل ، بيده الأمر ، وهو على كل شيء قدير !

لقد بهر أنكساغوراس ما في الكون من نظام وجمال وتناسق ، فأدرك من فوره أنه يستحيل على قوة عمياء أن ينبثق عنها هذا العالم الدقيق الجميل المنظم . فالنوس (العقل الكلي) كما يبدو لا يخبط في سيره خبط عشواء ، وإنما هو يتدبر ويفكر ويقصد إلى غرضٍ محدَّد ، وهو يضرب لنا الأمثال كل يوم على أنه بالغ أمره وأن له هدفاً يسعى إلى تحقيقه . وكيف يسيغ العقل أن يكون تناسق الكون وجماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق والنظام ! وهل ينتج عن هذه إلا الفوضى والعماء ؟

فليس من الصواب إرجاع مثل هذه الآثار العظيمة إلى الإتفاق والحظ ، ولا إلى قوة آلية عمياء لا تعرف النظام والتدبير . فلا بد أن عقلاً ذكياً مدبراً حكيماً هو الذي يدبر المادة ويحكمها ، وهو الذي رسم لها خطة العمل ونسَّق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب ، إنه يعرف ويدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت ، وهو الذي بث النظام في كل شيء وجد ويوجد وسيوجد .

«العقل يحكم العالم» تلك هي العبارة التي تلخص فكرة أنكساغوراس ونظريته التي لا تدع مجالاً للصدفة والإتفاق . فكل شيء عنده نظام وضرورة.

وإذا كان هناك ما يبدو وكأنه مجرد صدفة ، أي غير خاضع للحتمية والضرورة ، فإن ذلك لا يعود إلى الأشياء بقدر ما يعود إلى عجزنا عن إدراك طبائع الأشياء ، ثم إن النوس ليس مجرد عقل يفكر ويدبر من بعيد كأنه شيء فعال غريب عن العالم ، بل هو أشبه بالنفس ، أو قل هو من العالم بمنزلة النفس من البدن بل هو نفس كل ما له نفس ، أو إن نفوس الكائنات الحية إنما هي قبس منه أو نفثة من روحه . ومع ذلك فهو غير محايث للطبيعة ، إذ يظل مفارقاً لها خارجاً عن دائرتها . إنه عبارة عن نفس مستقبلة تصدر عنها نفوس مستقلة كذلك . إنه نظام أو قوة منظمة تتدخل لإضفاء النظام والتميز على شيء موجود ، نُسمية الطبيعة عندما كانت الطبيعة في حالة الفوضى أو العماء الأول . وهكذا فالطبيعة في حالتها الأولى تلك توجد مستقلة عن هذه القوة المنظمة : العقل أو الآلة . وهكذا نجد في جميع الأحوال ، داخل الثقافة اليونانية : الطبيعة تأتي أولاً من حيث هي معطى ابتدائي غير منظم وغير متميز ، ثم تتدخل قوة أخرى تُسمى العقل لتنسيقه وإشاعة النظام فيه ، وأما الإنسان فهو في جوهره قبس من نور العقل الكلي ومرآة تنعكس عليها صورته ومثاله .

والآن كيف يفعل النوس فعله ؟ يفترض أنكساغوراس ، أن الحركة الأولى التي تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هي حركة دائرية أو دوامة لا تلبث أن تتولد عنها في فضاء محدود دوامة صغيرة تتسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها لتنتشر بعد ذلك في الفضاء اللامتناهي . ويحدث الإنفصال بين الأشياء على وجه يصعب فهمه ، بفعل التأثير الميكانيكي لهذه الدوامة . فالأجرام السماوية مثلاً إنما وُجدت عندما انتزع الأثير أحجاراً من الأرض ارتفعت بسبب يبوستها وخفتها ، والتهبت لسرعة حركتها ذلك الإلتهاب الذي نراه . ولولا اشتمال هذه الأحجار على جزيئات من عنصر النار لما كانت قابلة للالتهاب . وبما أن هذه العملية يمكن أن تتكرر هي نفسها في أي مكانٍ من الفضاء اللامحدود ، فلا يصح القول بأن عالمنا هذا هو العالم الوحيد ، بل يمكن أن يكون هنالك أيضاً عدة عوالم أخرى غير هذا العالم الذي نعيش فيه . ولا ننسَ قوله إن القمر أرض أخرى مأهولة كأرضنا . وما ينطبق على القمر ينطبق على غيره من الكواكب ، وما ينطبق على كواكب عالمنا ينطبق أيضاً على كواكب العوالم الأخرى .

كما أن العقل ليس خاصاً بالإنسان وحده ، بل إن كل كائنٍ حي حتى النبات له نفس . إنه يشتمل على جزء يتناسب معه من ذلك الإدراك الكلي الأعلى ، وبهذا الجزء يدبر كل كائن حي حياته تدبيراً خاصاً مستقلاً . فإن أنكساغوراس هنا يوحِّد على ما يبدو بين النفس والعقل والحياة فنجعل النفس علة الحركة في الكائن الحي ، كما أن العقل علة الحركة في الكل. ولذلك يرى أنكساغوراس أن الأجرام السماوية لها نصيبها من العقل أو النوس . فلولا وجود تلك القوة الحكيمة المدبرة لما سلمت هذه الأجرام الكثيرة العدد من الإصطدام بعضها ببعض، وهي تتحرك في الفضاء هذه الحركات الفائقة في سرعتها والتي لا تفتر لحظة واحدة مدى الحياة . وعلى كل حال إن النفس والعقل من الإصطلاحات الغامضة ، لا في فكر أنكساغوراس وحده ، بل في الفكر اليوناني كله . وسيستمر هذا الغموض أيضاً في الفلسفة الإسلامية التي ستضيف إلى هذين المصطلحين مصطلحاً آخر هو الروح .

لكن يؤخذ على أنكساغوراس وضعه عدداً لامتناهياً من الطبائع في الجسم المتناهي ، كما أن قوله بانقسام الجسم إلى غير نهاية لا معنى له إلا أن المتناهي ينطوي على اللامتناهي، وهذا من إشكالات مذهبه تأثر فيه بلا شك بزينون الإيلي . غير أن زينون تخلص من هذا الإشكال بنفي الجسم من حيث المبدأ ، أما أنكساغوراس فقد ظل محتفظاً بالجسم دون أن يتخلص من الإشكال . إن التناقض هو في أساس مذهب هذا الفيلسوف، وكان سقراط هو أول من لاحظ ذلك كما جاء في (ميدون) أفلاطون . فهو في تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً كغيره من الطبيعيين السابقين ، حتى إذا ما تعثر أهاب بالعقل ليقيله من عثرته . فالعقل عنده ـ كما يصفه أرسطو في (ما بعد الطبيعة) ـ أشبه بآلة خارج الآلة deux ex machina كآلهة المسرح تظهر لتحل المشكلة في المسرحية اليونانية ، ثم تختفي فتسير الأمور بعد ذلك سيرها الطبيعي بقواها الذاتية .

وفيما عدا ذلك فإن أنكساغوراس يتميز بعقلية علمية فائقة بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فتفوق الحيوان على النبات يعود في نظره إلى أنه طليق غير مرتبط بالأرض . كما يفسر تفوق الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها . ويؤكد هذه العقلية العلمية عنده ما يرويه فلوطرخس عن أنكساغوراس من أنه قد جيء لبرقليس سيد أثينا بجدي ليس له سوى قرنٍ

واحد في رأسه . ورأى أحد العرافين الدجالين أن يستغل هذه الظاهرة الغريبة بالتملق إلى برقليس زاعماً أنها فألٌ حسن وبشارة تدل على انتصار حزب هذا الأخير وانفراده بالسلطة . وأما أنكساغوراس فقد رفض هذا الدجل رغم أن برقليس هو وليُّ نعمته ، وآثر الحقيقة العلمية على النفاق السياسي وأعلن على رؤوس الأشهاد أن هذه الظاهرة تعود إلى شذوذ في تكوين مخ الجدي . وإنه مثال لرجل العلم الصادق الذي لا يخشى في الحق لومة لائم مهما جرَّ عليه ذلك من الكوارث والنكبات . ولهذا فإنه عند تفسيره للنيزك الذي سقط في إحدى المدن اليونانية لم يتردد في القول بأن ما حدث إنما هو ظاهرة جوية طبيعية عادية لا يترتب عليها أي تنبوءآت غيبية ، وكان مستنده في ذلك أن الشمس حجر ملتهب ، وأن القمر كالأرض ، وأن هذا النيزك لا يعدو أن يكون حجراً كأحجار الأرض سقط من عل . وكان أنكساغوراس أول من قال أن القمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان الأرض مضيئاً . وبذلك فقد فسَّر ضوء القمر على الوجه الصحيح . كما أنه أول من علل الخسوف والكسوف تعليلاً جديداً يتفق مع الرأي الحديث . وكذلك كان أنكساغوراس يذهب إلى أن أصل الحياة جراثيم كانت تسبح في الفضاء فساقتها مياه الأمطار إلى الأرض حيث تكاثرت وتنوعت على الوجه الذي نرى . وهذا ما ذهبت إليه إحدى النظريات الحديثة بعد أكثر من عشرين قرناً من البحث والدرس والرصد والنظر ، وبعد جهودٍ مضنية من التقدم العلمي والتكنولوجي .

وليس ذلك بكثير على رجل من معدن أنكساغوراس ، لقد اكتشف العقل لأول مرة وآمن به ، وكان هذا الإكتشاف كفيلاً بأن يقلب التفكير الفلسفي كله في بلاد اليونان رأساً على عقب . ولكنه لم يفطن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لإستغلالها استغلالاً كاملاً . حسبهُ أنها قفزت إلى ذهنه لأول مرة ، ولا عليه بعد ذلك أن يفوته ما فيها من ثورة وانقلاب شامل ، وعلى اللاحقين من بعده أن يفضوا الرسالة ويقرأوا ما فيها . رسالة عظيمة كافية لأن تجعل له مكانة خاصة في هذا الدور من الفلسفة . فبدأ كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده إزاء هذيان أسلافه كما يقول أرسطو ، فإذا كان لم يستنتج من هذه الفكرة جميع الأبعاد والنتائج التي تنطوي عليها ، فإنه مما لا شك فيه أن أثره في الفلسفة الجديدة كان بلا حدود .

فهذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طورٍ إلى طور ، لأن

العقل عنده روح خالص مجرد لا تشوبه أي شائبة من المادة . وقد حكى عنه ذلك أرسطو وهو قريب العهد به؛ فهو يشير إشارة واضحة إلى أن أنكساغوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل فجرده عن الأجسام تجريداً مطلقاً ، بل لقد كان أول من ميز تمييزاً واضحاً بين العقل والمادة . وقد بنى وجود هذا العقل على أساس ما رأى في هذا الكون من نظام وتناسق وجمال . ومعنى ذلك أن أنكساغوراس لم يستنتج من وجود النظام والتناسق والجمال والقوة الخالقة للكون ، بل الأحرى أن نقول إنه استنتج من ذلك وجود منظم ومنسق وجميل . والفرق واضح بين الإستنتاجين . فلو استنتج القوة الخالقة لكان العقل منفرداً بالوجود وحده ولكان العالم مخلوقاً من العدم ، وهذا مجافٍ للروح اليونانية لا يقبله فيلسوف قط . فكل ما فعله هذا العقل هو تطويع المادة لإرادته ، المادة القديمة الموجودة معه منذ الأزل . لقد طرأ على المادة فبعث فيها الحركة . فالعقل باستقراره في مركز هذه المادة نقلها من حال الفوضى والعماء إلى حال الوحدة والنظام ، فاضطربت بالحركة واهتزت أركانها ، ثم أخذ نطاق هذه الحركة يتسع تدريجاً حتى أتت على كل شيء وشملت كل شيء ، كالحجر تلقيه في الماء فيتموج حتى يشمل سطح الماء كله .

فالعقل أساس الحركة والحركة منطلق الوجود .

الفصل الثامن

الحركة السفسطائية

حركة تنويرية إنسانية نشأت نتيجة لتغيرات سياسية واجتماعية وروحية مرت بها بلاد اليونان في أواخر القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد ، ورداً على الفلاسفة السابقين على سقراط الذين غالوا في تقديس الطبيعة الخارجية على حساب الطبيعة الداخلية . هنالك ثارت الروح اليونانية وتجلت هذه الثورة فيما يُسمى بالنزعة السفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية من غير أن يعني ذلك الإنصراف كلياً عن الطبيعة الخارجية ، بل لعل العكس هو الصحيح . فالطبيعة الداخلية كانت عوناً على تلمس الطبيعة الخارجية وفهمها فهماً أعمق وأكثر شمولاً . وحتى سقراط الذي اهتم كثيراً بتوجيه النظر إلى الطبيعة الداخلية ، فإنه لم ينصرف عن الطبيعة الخارجية . فمع أن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بجماع تفكيره إلا أننا نلاحظ أن هذا التفكير كان ينطوي على بذور فلسفة في الكون لا يمكن إنكارها ، وإن كانت هذه البذور لم تبلغ درجة المذهب بل ظلت إرهاصاً به تولى أفلاطون التبشير به واستخراج كل ما ينطوي عليه من إمكانات وأبعاد . وجاء أرسطو تلميذ التلميذ ليمضي في طريق الأستاذ وتحقيق أغراض أستاذ الأستاذ .

فالسفسطائية ليست حركة سلبية كما يعتقد الكثيرون ممن يحكمون على الأشياء بظواهرها ، وإنما هي مشروع إيجابي خصب . إنها أول ثورة في التاريخ لمعرفة الإنسان واكتشاف حقيقة الإنسان . فليس صحيحاً ما يقوله شيشرون من

أن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، بل السفسطائيون هم الذين أنزلوها قبله . وبهذا المعنى لا يعدو سقراط أن يكون تلميذاً للسفسطائيين ، ولكنه كان ـ بمعنى من المعاني ـ تلميذاً عاقاً ، وهنا مناط العبقرية فيه . إن جميع عباقرة التاريخ كانوا تلاميذ عاقين وما أكثر العباقرة الذين كانوا تلاميذ لأساتذة بُلهاء . ولولا هذا العقوق لكانوا بُلهاء كأساتذتهم ، ولكن الله سلَّم .

وعلى أي حال ، إن السفسطائية هي نزعة التنوير عند اليونان ! لا تقل عن أي نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، ولا سيما الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر . إنها نزعة تنويرية حقيقية للفكر اليوناني لم يستطع حتى اليونان أنفسهم استيعابها ، بل لقد ظنوها عملاً سلبياً تخريبياً يجب القضاء عليه في المهد قبل أن يستفحل شره . وهذا ما دأب عليه سقراط بل كان مشروعه الكبير . كما يحمل أفلاطون على النزعة السفسطائية حملة عنيفة لم يحملها على نزعة أخرى قط . وقد أنصبت هذه الحملة على فلسفتها السياسية والأخلاقية خاصة ولم يعرض لنزعتها العلمية إلا في محاورة (تيتاتوس) عندما تصدى لمشكلة الخطأ عند السفسطائيين ، ولا سيما عند بروباغوراس ، وهو أحد أقطابهم . وسار أرسطو سيرة استاذه ، فقضى على كل ما للسفسطائية من أثرٍ في تاريخ الفلسفة اليونانية . لقد كان أكبر هم هؤلاء إطفاء النار قبل أن تأتي على الهشيم ، فمعظم النار في مستصغر الشرر . وقد نجحوا في هذا السبيل لسوء الحظ نجاحاً كبيراً . وظل الأمر كذلك حتى القرن التاسع عشر ، وعندها بدأت درسة السفسطائية من جديد وأُعيد النظر في كل ما صدر عليها من أحكام ظالمة متسرعة . ومن سوء حظ الإنسانية أيضاً ونكد طالعها نجاح آخر يُسجَّل لأفلاطون وأرسطو تحدثنا عنه في فصلٍ سابق وهو القضاء على كل حركة علمية وضعية رصينة ظهرت قبل سقراطْ ، فأبعدا الفكر الإنساني عن كل تطلع علمي حقيقي خصب وأورثا الإنسانية المماحكات المنطقية والجدل العقيم .

العالم اليوناني في القرن الخامس ق . م

نشأت جميع الفلسفات السابقة حتى الآن خارج مدينة أثينا . لكن منذ الآن لن يبقى الوضع كما هو ، وعاجلاً أم آجلاً ستهب رياح التغيير التي ستنقل هذه المدينة العريقة من هامش الأحداث إلى بؤرة الأحداث لتحتل المقام الأول بين المدن اليونانية ولتكون مركزاً للحياة السياسية والعقلية .

تحول عميق طرأ على العالم اليوناني بعامة والعالم الأثيني بخاصة . فقد مات صولون المصلح الكبير سنة ٥٥٩ ق . م . إذ شاء حظه العاثر أن يمتد به العمر حتى يرى انهيار ما بناه ويشهد بداية حكم الطغاة الذي افتتحه بيزيستراتوس Pisistrate (المتوفى حوالي ٥٢٧ ق . م) وازدهرت أثينا ازدهاراً نسبياً كبيراً تحت حكم آل بيزيستراتوس المجيد . وأعقب ذلك سقوط تلك الأسرة وغزو الإسبرطيين (٥١٠ ق . م .) ، ثم إصلاحات كليستنيز Clisthènes (٥٠٨ ق . م .) ، فمجيء ببرقليس إلى سدة الحكم . وتوج ذلك كلّه معركةُ ماراثون وانتصارُ أثينا الساحق على الحكم الفارسي بقيادة ملتيادس Miltiade (٤٩٠ ق . م .) وتحول حكومة أثينا إلى امبراطورية بحرية كبرى . وترتب على هذه التطورات توسع في التجارة وازدهار في الصناعة كان بدوره باعثاً على التخصص العلمي وعلى استعمال مناهج البحث العقلي ، والإعتماد على الملاحظات والتجارب في كثير من أبواب المعرفة الإنسانية . وأخذ مقام أثينا من حيث هي مركز للحياة اليونانية ، يزداد يوماً بعد يوم ، وأخذ الناس يتوافدون

عليها من كل حدب وصوب ليجعلوا منها أيضاً مركزاً للحياة العقلية . وكان أنكساغوراس أول فيلسوف حاول أن يستقر فيها ، واقتفى أثره آخرون مثل أركيلاوس Archelaos وديوجين الأبولوني وغيرهما . وازدهرت فيها الفنون والآداب والعلوم ، خاصة في عصر برقليس ، وقويت الديمقراطية في جميع المدن اليونانية ، وشاع الجدل العقلي والسياسي بين الناس ، واستولى عليهم حب الذات والأنانية .

واقترنت هذه التحولات السياسية والإجتماعية والعقلية ، بانحطاط بطيء وعميق لجميع القيم التقليدية . فقد ساير الديمقراطية في تطورها انحلال في العقيدة الدينية . فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا وقد استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقديس . وإلا فما ظنك بآلهة نُسبت إليها كل صنوف النقص والفجور ، كما صورهم شعراء اليونان فيما رووامن شعروأساطير ؟وهكذا أخذت العقائد العتيقة البالية تتساقط الواحدة بعد الأخرى أمام الواقع الجديد ، وأصبح الناس يعللون ظواهر الكون تعليلاً طبيعياً من غير أن يردوها إلى قوى الآلهة ، بل كان بعض الفلاسفة يناصب الدين العداء بلا تكتم ولا خفاء . ولعلنا نذكر أكزينوفانس الذي نقد آلهة الشعب وأثار الشكوك من حولها .

وهكذا طغت موجة الشك وانتشرت في كل مكان في بلاد اليونان التي لم تكن أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها وتضع ما يطيب لها من قوانين وأنظمة . وكانت الحرب سجالاً بين هذه المدن . ولعل أشهر هذه الحروب هي حرب البيلوبونيز بين أسبرطة وأثينا (٤٣١ ـ ٤٠٤ ق . م .) .

وتبع إنحلالَ العقائد انحلالُ القوانين والأخلاق ، على أساس أنها أغلال تُلجم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية، وأصبح هاجس الشبان الأوحد السعي وراء الملذات وكسب المال . وآلت الحالة الإجتماعية والسياسية بعد عام ٤٣٠ ق . م . إلى الفوضى ، ولم يبق للمعرفة والفضيلة من قيمة في مجتمع يهتز من القواعد ويتسابق فيه الناس بشتى الوسائل المشروعة وغير المشروعة للوصول إلى الجاه والمنصب والكسب الحلال والحرام .

ومما زاد الطين بلة والنار اشتعالاً تضارب الآراء الفلسفية واختلاف

المذاهب حول الموضوعات الواحدة . فقد زعم طاليس أن العنصر الأول الذي نشأ منه العالم هو الماء . وقال أنكسيمانس: لا بل هو الهواء . وأكد هيراقليطس أنه هو النار وأن كل ما في العالم متغير ما عدا قانون التغير ، وأعلن برمنيدس أن القانون الوحيد المتحقق الوجود هو قانون الوحدة والثبات، وأن الحركة والتغير والتعدد أوهام باطلة من اختراع الحس . وقال أمبيذوقليس : بل الأصول أربعة : الماء والهواء ، والنار والتراب .

لقد اضطرب التفكير واختلت العادات والتقاليد وانقلبت الحياة العقلية والخُلقية والإجتماعية رأساً على عقب والناس في وجود حقيقة مطلقة ، وحاروا في فهم أسرار الكون وخفايا الوجود . وتعرضت القيم الأخلاقية والقوانين السياسية من جديد للمزيد من النقد والصراع العنيف أدى بالإنسان إلى أن يُعيد النظر مرة أخرى في أفكاره ومُثُله وما تجمع له من معارف ومكتسبات . وفكر الحكماء والمستنيرون تفكيراً طويلاً فوجدوا أن الكون لا يزال معمًّى كما كان قبل نشوء هؤلاء الفلاسفة جميعاً ، وأن المشكلة الكبرى لا تزال مطروحة على بساط البحث ، وأن كل ما وصل إليه الفلاسفة من آراء وأفكار لم يزد البحث عن الحقيقة إلا تعقيداً ، ولم يزد العقول إلا ارتباكاً وارباكاً . أليس هذا الإختلاف في الآراء والتناقض في الحلول ، موجباً لإسقاطها جميعاً ؟ إذا كان في هذا العالم من حقيقة فهي ألا حقيقة له ، وأن الحقيقة هي أمر نسبي يختلف باختلاف الأفراد والجماعات ، ويتباين بتباين العقول والأذهان .

نشوء السفسطائية

في هذه الأجواء نشأت الحركة السفسطائية . إنها وليدة هذه الأجواء والتعبير التاريخي عن هذه الأجواء . فقد جاءت السفسطائية في عصر انبعاث الفكر اليوناني وبعد أن مضى شوطاً لا بأس به في طريق وعيه لذاته . وما الفلاسفة السابقون على سقراط سوى منارات في هذا الطـريق تُفري ما يكتنفه من ظلمات . لقد شق هؤلاء الفلاسفة الطريق ، ولكن اختلافاتهم وتضارب آرائهم أيأس الخلق من الإستمرار في الطريق فكأنما جاء السفسطائيون على موعد لاستئناف المسيرة قبل المضي قدماً حتى نهاية الطريق .

فالفكر اليوناني كان حتى الآن متجهاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً فيه ، أما العالم الداخلي ، عالم الإنسان ، عالم الذات في مقابلة عالم الموضوع ، فلا يبدو حتى الآن أن هذا الفكر يريد أن يلتفت إليه . فكانت مهمة السفسطائيين شد الفكر اليوناني إلى ما غفل عنه وجذبه إليه، باستغلال خلافات الفلاسفة السابقين وكشف تناقضاتهم وتضارب آرائهم وبذر بذور الشك بينهم والنظر إلى كل فلسفة على أنها فلسفة ناقصة مبتورة . إن العالم الداخلي لا يقل أهمية عن العالم الخارجي إذا لم يكن يفوقه ، فهو أساس كل حكم وتقويم . فلولا العالم الداخلي ما عُرف العالم الخارجي . فالإنسان هو مصدر المعرفة ومستقرها وهو مستودع الأخلاق وموطنها . وبعد أن كانت الفلسفة تتعثر في مشيتها لأنها كانت تسير برجلٍ واحدة إذا صح التمثيل ، فهي منذ الآن ستسير برجلين ، بل ستنطلق بجناحين . والسفسطائية وهي تفعل ذلك قد غالت كثيراً في تقدير

الإنسان حتى أوشكت ـ على طريقة الشكاك ـ أن تنكر كل شيء دونه . وبعد أن كان الإنسان في الفلسفات السابقة على سقراط جزءاً من الطبيعة ، أصبحت الطبيعة على يد السفسطائيين جزءاً من الإنسان . وهذا الغلو هو ظاهرة طبيعية تُشاهَد باستمرار في الحركات التي يُراد بها رد الفعل . فإن رد الفعل ـ إذا كان حقاً جديراً بهذا الاسم ـ لا بد أن يكون فيه إفراط في مستوى ما يراد دفعه ، حتى إذا ما حقق رد الفعلِ القوي هذا أغراضه استقامت الأمور وعادت إلى نصابها الطبيعي ، وكأنما كُتب على سقراط وأفلاطون تحقيق المعادلة المطلوبة بين الإنسان والطبيعة وإعطاء ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله . لقد كان العنصر الإنساني معدوماً أو يكاد في فلسفات ما قبل سقراط كما رأينا ، فكان لزاماً على الفلسفة ـ إذا ما أرادت أن تبلغ نهاية تطورها الحاسم ـ أن تسد هذا النقص ، فاختارت السفسطائيين لهذه المهمة وأتبعتهم بسقراط الذي نذر لها حياته ، ثم جاء أفلاطون فاستخلص من فلسفة أستاذه كل ممكناتها ، وتبلور ذلك كله في فلسفة أرسطو .

وهناك عاملاً آخر ساعد على نشوء السفسطائيين . فإن بلاد اليونان كما ذكرنا في فقرة سابقة لم تكن أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها وتضع ما يطيب لها في أنظمة وقوانين . هذه هي دولة ـ المدينة Polis وكان معظم تلك المدن بالغاً من الصغر حداً بعيداً حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها بضع مئات . وبعد أن دحرت أثينا الفرس بانشاء حلف كبير بينها وبين بعض المدن اليونانية الأخرى ، اكتشفت أنها كانت بذلك ترسي قواعد أول أمبراطورية يونانية بحرية بقيادة أثينا . وضمت إليها جزءاً من بحر إيجه وأرض الإستيطان القديمة المعروفة باسم إيونيا وغيرها . وهكذا استطاعت أثينا أن تحقق لأول مرة وحدة اليونانيين وتحفظ لهم استقلالهم وعقليتهم . فمضى هؤلاء في بعث جديد يستكملون أسباب الحضارة والرقي . ونبغ فيهم الفنانون والمؤرخون والعلماء والشعراء والأطباء والصُنَّاع ومن إليهم . واختلطت المدن بعضها ببعض ، وسرت عدوى البعث من بعضها إلى بعض ، وامتلأت أثينا بالأغراب والأجانب الوافدين من كل حدب وصقع من بلاد اليونان بل ومن خارجها ، وهبت رياح التغيير في كل مكان ، وغدت أثينا مدينة الإشعاع والقوة والحضارة ، يقصدها كل طالب ويسعى إليها كل طامع بالمجد والمال وأسباب الرقي والعمران . وهكذا دبت الحركة في الأوصال المشلولة ، وانتصرت الديمقراطية الهدامة على الإرستقراطية المحافظة . وكان من

الطبيعي أن يتبع هذه الحالة انتشار التدليس في السياسة والعلم والأدب ، وأن ينجم عن ذلك تدهور أخلاق الشعب وانحداره إلى حضيض الأنانية ، وأخذ زعماء الديمقراطية ، يضللون الجماهير ويأسرونهم بالخطب الساحرة والألفاظ المنمقة .

ولما كان ذلك لا يتيسر إلا بالمقدرة الخطابية التي كانت أهم وسائل التأثير السياسي،فقد أصبحت الخطابة أداة من أدوات الحكم ، وأصبح الخطيب لا يعنيه إلا أن ينتصر رأيه إن صدقاً وإن كذباً ، وكان حسب الخطيب من خطبته أن يجعلها معقولة مقبولة في نظر سامعيه . إن أكبر هموم طلاب السياسة منذ الآن هو أن يكتسبوا القدرة على إفحام خصومهم بأي وسيلة اتفقت ، وإقناع أنصارهم الذين يترقبون منهم الهتاف والتصفيق .

ونشأت في ذلك الوقت بدعة المناظرات العامة التي كانت تُعقد في ميادين أثينا الكبرى على مشهد من الجماهير العريضة ، وكانت هذه الجماهير هي التي تتولى الحكم فيها ، وكانت بطبيعة الحال تحكم لأكثر المتناظرين تضليلاً ونفاقاً . وقد رسم لنا أرسطوفان وأفلاطون هذه الحالة في لوحتين رائعتين ، بل أن أفلاطون صور لنا سقراط في محاورة (بروتاغوراس) يرفض المناظرة مع هيبياس كما يرفض في محاورة (غورجياس) أن يناظر قاليقليس ، ترفعاً عن هذا النوع المبتذل الوضيع من مناظرات العبث والمجون .

يضاف إلى ذلك أن القضاة كانوا يحكمون لأقوى الخصمين حجة وأقدرهم على استمالة المحلَّفين بالكلام المزخرف والقول المعسول. ووجد فريقٌ من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم في هذا السبيل، فانقلبوا معلمي خطَابة ، وهؤلاء هم السفسطائيون الذين غصَّ بهم النصف الثاني من القرن الخامس ق . م . وكان المتقاضون العاجزون عن الدفاع عن قضاياهم يستأجرون هؤلاء ليتولوا الدفاع عنهم أمام المحاكم . ومنذ ذلك الحين أصبحت الخطابة أكثر العلوم جمعاً للمال والكسب الحرام . فهُرع الشباب الإثيني إلى مدارس السفسطة ودفعوا لهم الأجور الباهظة .

معنى كلمة (سفسطائي)

لم يكن الاسم (سفسطائي) متداولاً في القرن السادس قبل الميلاد ، بل كان المتداول اسم الكاهن والعراف والشاعر والفيلسوف والطبيب والحكيم ، وعندما بدأ هذا المصطلح يجري على الألسن لم يكن له معنى محدد واضح . حتى أن سقراط تساءل في محاورة (السفسطائي) عن المعنى المقصود بهذا المصطلح الآخذ بالظهور . وانتهى المتحاورون إلى ست صور مختلفة يمكن أن تُقال على السفسطائي : وهي أنه قناص وتاجر وبائع وصانع ومجادل ومعالج . والكلمات الثلاث الأولى تلتقي على معنى الإنتزاع والسلب والأخذ : انتزاع المال من رجال المال وتقديم شيء في مقابلته يملكه السفسطائيون دون غيرهم وهو العلم بأوسع معانيه أو الحكمة ، لأن الكلمة مشتقة من سوفوس Sophos وهو الحكيم . فالسفسطائيون كانوا أول من ابتدع صناعة بيع العلم أو التعليم بالأجر في أثينا . وإذا لم يكن للسفسطائي ما يبيعه فهو يصنع بضاعته ويختلقها بالتمويه والمغالطة واللعب على الألفاظ وصناعة الكلام . فالسفسطائي مغرم بالجدال والحوار والرد على الأسئلة التي توجه إليه في أي فنٍ . والجدل الذي يبغيه السفسطائي هو نوع من عملية غسل الدماغ - بالإصطلاح الحديث - فهو يريد تطهير العقل من الأفكار المتحيزة والتقاليد الموروثة . ولئن دلت هذه المعاني على شيء فإنما تدل على صعوبة البحث والتحديد ، وهي صعوبة ترجع إلى عدم استقرار السفسطائي على صفة معينة ، وعلى التحول السريع الذي طرأ على هذه الجماعة ، وعدم ثباتها على حال واحدة وعنوان واحد .

الفلسفة السفسطائية

ليس لدينا عن زعماء هذه الحركة مصادر يوثق بها ويُعتمد عليها في الإبانة عن فلسفتهم وتوضيح مذهبهم إلا تراث سقراط ومؤلفات أفلاطون وأرسطو، وبعض شذرات متفرقة بقيت لنا من نصوصهم خاصة بآرائهم الفلسفية وتراكيب أقيستهم السفسطائية. فهذه المصادر غير المباشرة هي وحدها التي كشفت لنا عن أشخاصهم وما كانوا يقولون به من أفكار ويرون من آراء. ونحن وإن كنا لا يغيب عنا أن هؤلاء العمالقة كانوا من ألدّ خصوم السفسطائيين، فإنَّا على شبه اليقين من أن ما كتبوه عن السفسطائيين يوحي بالكثير من الثقة وأنهم لم يقسوا عليهم إلا في الحكم على الأخلاق الشخصية لبعض زعمائهم. لقد كانوا خصوماً لبعض الفلاسفة السابقين على سقراط لكن ذلك لم يمنعنا من الإعتماد عليهم ولا مناس لنا من ذلك وإلا ما العمل؟ فالشذرات المتبقية من هؤلاء الفلاسفة لا تفي بالمطلوب، فكان لزاماً علينا الإستعانة بالأخلاف الذين حفظوا لنا تراث الأسلاف. إن سقراط وأفلاطون وأرسطو أكبر من أن يجافوا الحق أو يعدوا على العدالة والأنصاف، هم يعرضون لنا مذاهب السابقين. لقد عارضوهم وسخروا منهم أحياناً، ولكنهم كانوا معارضين كراماً وهم لم يعارضوهم إلا بعد الإبانة عن أفكارهم ووجهات نظرهم بغاية الأمانة والإتقان، بل لقد ذهب سقراط في إنصاف هؤلاء العلماء إلى مدى بعيد، فنصح كثيراً من تلاميذه أن يدرسوا طائفة من العلوم على أحد زعماء السفسطائية.

والآن ، هل السفسطائية فلسفة ؟ وما هي خصائص هذه الفلسفة ؟

لم يكن السفسطائيون مدرسة فلسفية ، كالفيثاغوريين أو الإيليين ، لها آراء خاصة تجمع بينها عقيدة فلسفية معينة ، إنما كانوا طائفة من المعلمين ألَّف بينهم الشذوذ في آرائهم وجمع شملهم إنكار الحقيقة المطلقة ، والإيمان بالإنسان مقياساً للحقيقة . وقد اتخذوا التدريس حرفة لهم ، فكانوا يرحلون من بلدٍ إلى آخر يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجراً . وكان هذا من أسباب كرههم والحملة عليهم لأنه لم يكن من شيمة الشعب اليوناني أن يتلقى أجراً على التعليم ، فقد كان التعليم مبذولاً لكل طالب . وفيما عدا ذلك فإنهم لم يندرجوا تحت راية واحدة تظلهم كالمدارس الفلسفية الأخرى .

أجل ، إن السفسطة التي وُسمت بميسمها العقود الخمسة الأخيرة من القرن الخامس ، لا تشير إلى مذهب أو مدرسة ، وإنما إلى طريقة في التعليم. فكانوا يطوفون في البلاد بحثاً عن جمهور من السامعين ويعلمون طلبتهم ـ لقاء أجر معلوم وفي خطب علنية أو في دروسٍ خاصة ـ الطرق والأساليب الكفيلة بتغليب قضية على أخرى كائنة ما كانت . ولم يكن ليعنيهم طلب الحقيقة ونشدانها بقدر ما كان يعنيهم النجاح المبني على فن الإقناع والإفحام والإغراء . إنه العصر الذي اتخذت فيه الحياة العقلية ـ وقد انتقل مركزها إلى اليونان القارية ـ شكل المباراة أو اللعب ، وهو الشكل الأغونينسي الذي اشتهرت به الحياة العامة لدى الإغريق . فلا يعدو الأمر أن يكون أمر قضايا يتصدى لتفنيدها أو للدفاع عنها أخصام متبارون ينال الفائز منهم جائزته من حَكَم أعلى هو الجمهور . عزوف عن الفلسفة لم نعرف له مثيلاً من قبل ، حلت محله هموم المباريات والظفر بالقضايا الحقوقية أو الجوائز المالية . فالفيلسوف لم يعد يميط اللثام عن الحقيقة ، بل هو يعرضها ويرضخ مقدماً لقرار الحضور .

والحاصل أن السفسطائية قوم اتخذوا الفلسفة حرفة ، فكانوا يجتازون بالمدن والأقطار ويدَّعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه أيضاً في أقرب وقت وأسهل مأخذ ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود هو ما يدركه بحواسه الخمس . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف بين الناس من شخصٍ إلى آخر ، بل في الإنسان

الواحد باختلاف الأوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم أنه لا حق ولا باطل ، ولا خيرَ ولا شرَ ، ولا حسنَ ولا قُبحَ ، بل كل ذلك مما تواطأ عليه الجمهور ،ليستقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه أمر ليس بموجود .

وبعد اجماعهم على هذه الأصول اختلفوا في الفروع ، فذهب بعضهم إلى أن مايظهر لكل واحد منهم حقاً فهو حق بالقياس إليه ، وذهبت طائفة إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغير الدائم فلا يتمكن الإنسان من معرفة الحق بوجه ، وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آنٍ من ظواهر الأشياء لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آنٍ آخر ، ولا يقول بشيءٍ البتة ، إذ حقيقة الأشياء ـ على فرض وجودها ـ مما لا طاقة للبشر عليه . وذهب فريق إلى إنكار الشرائع والقوانين ، والقول بأن الأخلاق من ابتداع الضعفاء لحماية أنفسهم من قهر الأقوياء . . . .

في هذه الظروف تكون القيم الفكرية الرئيسة هي التنطع والتقعُّر والتحذلق والإدعاء الفارغ لإثبات ما لا يثبت ونفي ما لا ينتفي، والتعويض عن ضحالة العلم بغزارة الألفاظ والتفنن فيها . وهذا ما كان يتميز به السفسطائيون ، على اختلاف فيما بينهم ، فقد كانوا مجادلين مغالطين يفاخرون بتأييد القضية الواحدة ونقيضها في وقتٍ واحد . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة وإنما يبحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي . ولم يكن ليتم لهم ذلك بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها،والقضايا وأنواعها، والحجيج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخلَّفوا في هذه النواحي تراثاً غزيراً كان له أثر بالغ في الدراسات اللغوية والمنطقية .

وهكذا لا يمكن تعريف حركة السفسطائيين بأنهم أتباع مدرسة فلسفية واحدة ، وإنما كانوا في الواقع ثمرة للحياة الديمقراطية ، وخليطاً من المدارس الإغريقية القديمة ، بل لقد صرحوا بأن الصلة بينهم هي أنهم لا منهاج لهم في فلسفتهم . ولذلك لا يمكن أن نحدد موقفاً واحداً لجميع السفسطائيين ، لأن بعضهم كان يناصر الديمقراطية ، وبعضهم يناصر الإرستقراطية،فكانوا في الواقع أداة استخدمت في هذا الصراع . وقد دفعهم منطق مهنتهم إلى نقد كل شيء ، من نظم ورجال ومعتقدات ، فادخلوا في النظام السياسي والإجتماعي

القائم على العرف جرثومة القلق والتذمر والسخط على كل ما هو راسخ ومستقر لا مبرر له ولا سند إلا أنه موروث وسائد بحكم الأعراف والعادات والتقاليد .

منهم علماء حقيقيون يتميزون بضمير حيّ ، وأما الآخرون فهم دجالون مموهون هراطقة . وقد وصف أفلاطون هذا الصنف الأخير بسماتٍ لا تُنسى تتجاوز معلمي السفسطائية وتلاميذهم الخطباء الشعبيين إلى ساسة المدينة الديمقراطية . وهو يلتقي في ذلك مع أرسطوفان الذي كان هو أيضاً يحتقر الفوضى الجديدة وينظر إليها شزراً .

ويبدو أن عملهم الإيجابي كان عظيماً . فقد اجتهدوا في تدوين الأصول الفنية لمختلف المهن تدويناً واضحاً ، وجمعوا المعلومات الواقعية والتجارب المتعلقة بالطب والموسيقى والرسم والحدادة وصناعة النسيج وعلوم البحار وهندسة البناء . وقد تعاطى بعضهم الرياضة ، مثل انطيفون Antiphon وبريسون Brysom لكنهم كانوا يزعمون الإحاطة بجميع العلوم والتحدث في كل شيء . غير أن مجالهم الحقيقي هو بغير شك مجال اللغة ، فلهم فيها أبحاث ودراسات واجتهادات هي حقاً في غاية الأهمية ، لاتصالها بفن القول والخطابة الذي بلغوا فيه الذروة حتى كان أحد أكبر عناوينهم . فالسفسطائي هو قبل كل شيء استاذ لا يُبارَى في فن الكلام ، فقد بحثوا في أصل الكلمات وتركيب الجمل وفي إستعمال الألفاظ المساعدة والحروف والزوائد ، وفي معاني الأزمنة وصيغ الأفعال . فقد فرقوا بين الاسم والفعل والحرف وأحصوا أنواع التصريف والإعراب ، وحددوا معاني المصطلحات وذكروا الحسن منها وغير الصالح وغير الأنيق ، وحللوا شتى الإستعمالات اللغوية ليحددوا ما هو صواب وما هو خطأ . فالنحو من عملهم والبلاغة وليدة قرائحهم . وقد أطلق أحدهم - وهو أبروديقوس Aprodicos على (فن تصحيح الكلام) اسماً فيه ادعاء بعث أفلاطون على الضحك ، إذسماه (أورثويبي) Orthoépie .

وبحكم منطق المهنة التي ندبوا أنفسهم لها راحوا ينتقدون كل شيء ويجادلون في كل شيء من أديان ومذاهب، ويتناولون بالنقد النظريات الفلسفية المعروفة ويعارضون بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المبادىء الخلقية والإجتماعية ، فجادلوا في أن يكون هناك حق أو باطل، أو خير أو شر، وعدل وظلم، وزرعوا بذور الشك في الدين،وراحوا يهزأون بطقوسه وشعائر ويسخرون

من عقائده ويكفرون بآلهته وينسبونها إلى الزيف والكذب ، وأشادوا بالقوة والغلبة واحتقروا الضعف ، وقالوا أن الأخلاق من إختراع الضعفاء لمنع سيطرة الأقوياء واستئثارهم بالسلطة . فالقانون هو قانون القوة والحق هو دائماً حق الأقوى .

ونحن لا نعرف اليوم من السفسطائيين إلا الذين سخر منهم أفلاطون وجعل منهم أضحوكة ، أو الذين يذكرهم المؤرخون الذين جاؤوا بغير مثل أرسطو وفيلوستراتوس philostrate وقد كان عددهم كبيراً في حينه دون شك ، ولكن « مقص الرقيب » حال بيننا وبين معرفة الكثير منهم ، فضلاً عن أن ما استطاع الوصول إلينا من مشهوريهم ليس كاملاً . وكانت أثينا الميدان المفضل لنشاطهم وإن كان الكثيرون منهم غير أثينيين بالمولد .

وأعظمهم على الإطلاق بروتاغوراس وغورجياس ، وسنتحدث عن كل منهما بإيجاز ، وسنجمل القول في أبرز ما تبقى منهم في كلمة قصيرة جامعة .

بروتاغوراس

نشأ في مدينة أيديرا واتصل بفيلسوفها الكبير ديمقريطس . وقد خصص له أفلاطون محاورة بهذا الاسم وهي أوثق مصدر عن حياته ، لأن أفلاطون كان قريب العهد به . وقد ذاع اسمه حوالي سنة ٤٤٠ ق . م . طاف في انحاء ايطاليا الجنوبية وبلاد اليونان يلقي فيها الخطب البليغة ، ثم قدم إلى أثينا ولبث فيها شطراً من حياته غير قصير ثم غادرها مكرَهاً لأنه وضع كتاباً عنوانه (في الآلهة) أستهله بهذه العبارة : « وأما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصور أشكالهم . وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول بيني وبين أن أقطع في هذه المسألة برأي ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان » . لكن الكتاب لم يكد يظهر في الناس حتى رُمي صاحبه بالإلحاد وحُكم عليه بالإعدام ، وأُحرق الكتاب علناً ، وفرَّ بروتاغوراس هارباً من أثينا وقصد إلى صقلية ، ولكن السفينة التي كانت تحمله ارتطمت ببعض الصخور في أثناء الطريق فمات غرقاً وكان ذلك حوالي سنة ٤١٠ .

كان عالماً كبيراً ، بلغ في علوم السياسة حداً دفع سكان مدينه توريوم ـ وكانت إذ ذاك إحدى المستعمرات الإغريقية ـ إلى أن يطلبوا منه أن يشرع لهم دستوراً ففعل . له كتب كثيرة يذكر أسماءها ديوجينوس اللائرسي ، منها : (الحجة الكبرى) و(الحجج المتناقضة) و(الحجج النافية) ولعلهما كتاب واحد و(في الوجود) ويُقال أن أفلاطون قد اقتبس أول (الجمهورية) منه ، و(في الرياضة) ،و(في الطمع) ،و(في أصل البناء الإجتماعي) ، و(في الفضائل) ،

و(في الفضائل) ، و(أخطاء البشر) ، و(الدساتير) ، و(العقل الكبير) .

فلسفته :

عنى بروثاغوراس بالمشكلة الرئيسـة التي كانت سائدة في عصره وهي : « هل القوانين الإنسانية ، مفروضة بالطبيعة ، أم هي مواضعات ترجع إلى اتفاق الناس فيما بينهم ؟ » ويرى بروتاغوراس أن مصدر القوانين هو التواطؤ والإتفاق فقد تواضعوا على مجموعة من القوانين بها يكون قوام حياتهم في الجماعة . فالإنسان هو الذي اخترع العلوم والصنائع التي يسيطر بها على الطبيعة ، وهو أيضاً الذي اخترع القوانين التي تنتظم بها حياته الأخلاقية والسياسية .

وانتهى من كل ذلك إلى التمييز بين ما يرجع إلى تدخل الإنسان وما يرجع إلى ظواهر الطبيعة . ولما كانت القوانين والعادات الإنسانية مصدرها التواطؤ والتواضع والتوافق بين البشر ، فهي لا بد أن تكون مختلفة باختلاف الزمان والمكان ، أي إنها نسبية وليست مطلقة بحالٍ من الأحـوال ثم طبق بروتاغوراس هذه النسبية على نظرية غالمعرفة . ومن هنا عبارته المشهورة التي جاءت في افتتاح كتاب (الحقيقة) أو (الحجج النافية): « الإنسان هو مقياس كل شيء ، فهو مقياس وجود مايوجد من الأشياء ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد .

وعلى ضوء هذه العبارة يمكن تفسير نظريته في المعرفة . فالتجربة الحسية ـ لا العقل أو ما يسميه الناس كذلك ـ هي طريق المعرفة الإنسانية . ويظهر من هذه العبارة أيضاً أن الحقيقة ليست واحدة ولا مطلقة، وإنما هي نسبية تتوقف على قدرات الإنسان وإمكانياته وأدوات الحس فيه . ويفسر أفلاطون هذه العبارة بأن المعرفة تختلف باختلاف قدرة الأفراد على الإدراك ، ومن ثم فقد انتهى إلى الشك في المعرفة. وفي محاورة (تيتياتوس) يحكي أفلاطون تعليق سقراط على هذه النظرية بقول سقراط : « إني معجب بمذهبه القائل بأن ما يظهر هو حق بالنسبة إلى كل شخص ظهر له ذلك ، ولكني أتعجب لماذا لم يستهل كتابه (في الحقيقة ، بعبارة أخرى هي أن الخنزير أو القرد أو أي حيوانٍ آخر له إحساس ، هو [أيضاً لا الإنسان فقط] مقياس الأشياء جميعاً » (تيتياتوس ، ١٦١) .

وهكذا ، فما يتأثر به حسي فهو موجود على النحو الذي أحسه ، وما لا يتأثر به ، (أي لا يترك أثراً فيه) فهو غير موجود . وهذا إيذان بابطال وجود حقيقة واحدة مطلقة في الخارج واعتراف بوجود حقائق نسبية متعددة بتعدد الأشخاص . بل بتعدد حالات الشخص الواحد . ومعنى هذا أن الخطأ ممتنع ، وأن الحس لا يخدع بل ينقل بأمانة تامة ما يقع عليه من آثار وانطباعات .

كان الفلاسفة قبل السفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل وبين ما يدرَك بالحس وما يدرَك بالعقل ، وكانوا يرون أن الحقيقة إنما تدرَك بالعقل لا بالحس وكان الإيليون على رأس من يذهب هذا المذهب كما رأينا في حينه . فقد قالوا أن الحق يدرَك بالعقل أما الحواس فغاشّة خداعة . كيف لا وإن حس كل إنسان خاص به وحده لا يشاركه فيه أحد غيره ، خلافاً للعقل فهو حظ مشترك بين الناس جميعاً . إنك لا تستطيع أن تنقل إحساسك إلى الآخرين، ولكن يمكنك أن تنقل إليهم فهمك للشيء وتصورك له وكيف استنتجت هذا الفهم حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تصور . فبالدليل والبرهان تلتقي الأفكار وبالحس تتنافر الأفكار . الحس لا يؤدي إلى أي تفاهم بين الناس، بينما العقل هو السبيل الوحيد إلى التفاهم .

كان الإعتقاد السائد قبل السفسطائيين أن الحواس شخص . فقد أنظر إلى السراب فأحسبه ماءً فإذا جئته لم أجده شيئاً . وقد انظر إلى الأرض فأراها مسطحة وهي في الخارج وفي حقيقة أمرها مكورة . وبالتالي هناك إحساس بالشيء وهناك الشيء في الخارج . ولكن السفسطائيين ينكرون هذا . فبروتاغوراس كان يقول بعدم وجود أي فرق بين الوجود كما أحسه وبينه في الخارج . فليس للشيء وجود خارجي مستقل عن إحساسي أنا به . فما أراه أنا فهو حق بالنسبة إليَّ ، وما تراه أنت فهو حق أيضاً بالنسبة إليك ولا تناقض بيننا . ويستطرد بروتاغوراس في استنتاجاته ويمضي بها إلى غاية مداها فينكر خداع الحواس بل يقول باستحالة هذا الخداع . فالحواس أمينة صادقة تتلقى الإنطباع الحسي ثم تحيله عليك كما ورد إليها بلا تغيير ولا تبديل . ولا يقتصر أمر بروتاغوراس على هذا بل هو ينكر التفرقة بين الخطأ والصواب والحق والباطل ، فكل هذه كلمات لا معنى لها بالنسبة إليه . فليس هناك شيء يُسمى حقاً في ذاته أو في الواقع أو نحو ذلك ، كما ليس هناك شيء يُسمى باطلاً في ذاته

أو في الواقع أو نحو ذلك . فإنما الفرد هو مقياس الصواب والخطأ والحق والباطل ، فلا مقياس إلا هو .

إن مذهب بروتاغوراس هذا هو النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس . فقد كان يؤمن مثله بالتحول الدائم فأقام كل بناء فلسفته على هذا التحول واستخرج منه كل ما ينطوي عليه من إمكانات وأبعاد . فما دام كل شيء يتحول ولا شيء يبقى فليس هناك حقيقة مطلقة .

وخلاصة مذهب بروتاغوراس أن الإحساسات صادقة وأنها هي معيار الحقيقة ، وأن المعرفة هي الإحساس وهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص بل باختلاف حالات الشخص الواحد ، وأن الوجود متوقف على الشخص العارف. وعلى لسان سقراط يضرب أفلاطون مثلاً بريح تهب فيشعر أحدنا بالبرد ولا يشعر الآخر، أو يشعر أحدنا ببرودة شديدة والآخر ببرودة أخف، (تيتياتوس) فما حقيقة هذه الريح ؟ هل هي باردة أم غير باردة ؟ وما هي درجة برودتها ؟ كما لا يُقال عن شيء أنه كبير أو صغير ، ثقيل أو خفيف . . . لأن الكبير صغير بالنسبة إلى شيء أكبر منه ، وكذلك الثقيل والطويل . . . فلا مقياس إلا الإنسان ولا وجود لغير الإنسان .

وما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً ـ وبنفس المقدار ـ على العمل . فإذا كان الفرد مقياس الخطأ الصواب والحق والباطل ، فهو أيضاً مقياس الضر والنفع ، والخير والشر ، والعدل والظلم . فالأخلاق هي أيضاً نسبية كما كانت المعارف نسبية ، وذلك تبعاً لاختلاف شرائع المدن وعاداتها وتقاليدها . ولكن بروتاغوراس لا يمضي في هذه المسألة إلى غاية مداها كما سيفعل غورجياس، فنسبية الأخلاق لا تعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة العملية . فقد انتقلت الإنسانية من دور الوحشية والبربرية إلى طور الحضارة بطريق القوانين . فالقوانين ضرورية لإقرار الأمن والنظام . صحيح إن هذه القوانين تحد من حرية الأفراد ولكن هذا لا يضير الإنسان في شيء، لأنها ليست مفروضة عليه من خارج ، بل الإنسان هو الذي قد فرضها على نفسه ، وإلا لكان في ذلك تضييق عليه وقضاء على النزعة الفردية فيه ، وهذا قريب مما سيقوله كنط بعد بروتاغوراس بأكثر من عشرين قرناً .

ورغم نسبية القوانين والأحكام والعادات والمعارف ، فهناك أشياء لا تنكر

خيريتها أو شريتها . فإن من التصورات ما بعضه « خير » من بعض . فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الرجل الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية بطبيعة الحال . والسفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يحدث في السياسة ما يُحدثه الطبيب في الطب . فالسفسطائي يشفي العقول كما أن الطبيب يشفي الأبدان . (ما بعد الطبيعة لأرسطو م٤ ف٥) .

وأخيراً كان بروثاغوراس معلماً مشهور وخطيباً ناجحاً يُجيد فن الإقناع بأي وجهٍ اتفق حتى لكان يحتج للقضيتين المتقابلتين فيثبت صدقهما وكانت عمدته في ذلك التمكن من اللغة ومعرفة أسرار الألفاظ وتركيب العبارة وحُسن البيان والبصر بالمأثور من الشعر. ويُقال أنه قسم الكلام أربعة أضرب هي : الدعاء والسؤال والجواب والأمر . وقيل : بل سبعة هي : الحكاية ، والسؤال ، والجواب ، والأمر ، والتقرير والدعاء ، والطلب . وكان يسميها دعائم الكلام أو أسسه (فجر الفلسفة اليونانية للاهواني ٢٧٣) . ولعله هو أول من فرق بين المذكر والمؤنث والمحايد، وبين الصفة والاسم والفعل . وهو الذي حدد أجزاء الخطاب المتين البنيان ، من مقدمة ، ومدخل ، وترتيب ، وعرض ، ونقاش ، وتفنيد وخاتمة . وهكذا يكون بروتاغوراس أول من وضع أسس المنطق والصرف والنحو .

غورجياس

وعلى خطى بروثاغوراس سار غورجياس ، وهو من أرهاط السفسطائيين ومن أعظم رجالاتهم ، حتى لقد وضع أفلاطون محاورة باسمه . لا يُعرف مولده بالضبط ، وهو صقلي من مدينة ليونتيني Leontini التي تقع على مقربة من سيراقوصة . وفد إلى أثينا عام ٤٢٧ ق . م . وكان قد بلغ من العمر عتيًا - في سفارة من أهل مدينته وبعض المدن الأخرى يستنصر أثينا على سيراقوصة التي اعتدت على ليونتيني وما يجاورها من مدن قريبة منها . كما حضر أيضاً وفد من سيراقوصة المعتدية على رأسه خطيبها المصقع تيسياس . ومثل الوفدان أمام الأكليزيا أي أمام مجلس أثينا . ولم يكد غورجياس يلقي كلمته حتى بهر سامعيه بفصاحته وبراعته ومقدرته الخطابية الفائقة ، وبذلك فاز على تيسياس الذي لا يقل قدرة عن غورجياس ، وهو وأول من ألّف كتاباً في الخطابة ، بل يُقال إنه تتلمذ على تيسياس الذي أنشأ مدرسة للخطابة ، في سيراقوصة ، ثم في مدينة ثوري . ألّف كتباً كثيرة في البيان وقواعد الخطابة أو فنّ الإقناع الذي مارسه قبله معلما البلاغة الصقليان كوراكس Corax وتيسياس . ويذكر سكستوس Sextus مؤلفاً آخر لغورجياس عن (الطبيعة أو اللاوجود) . عاش زمناً طويلاً حتى جاوز المئة . ويقول أبروقراطس أنه عُمِّر أكثر من أي سفسطائي آخر ، وكان أبروقراطس هذا تلميذاً له ويعرفه معرفة جيدة .

فلسفته :

تتلخص فلسفة غورجياس في قضايا ثلاث بسطها في كتابه (الطبيعة أو اللاوجود) الذي يستخدم فيه طرائق الإيليين الجدلية ليثبت تفوقه عليهم في الجدل . فالفلسفة الإيلية تزعم كما هو معلوم أن الوجودموجود، فيرد على زعمائها بنفي الوجود جملة وتفصيلاً ، باستعمنال أسلوب زينون نفسه في الإحتجاج .

والقضايا الثلاث هي :

أ ـ لا شيء موجود .
ب ـ إذا وُجد شيء فلا يمكن معرفته .
ج ـ وإذا عُرف فلا يمكن ايصال هذه المعرفة إلى الغير .

أ ـ ويسوق غورجياس لإثبات هذه القضايا حججاً كثيرة يبدو فيها تأثره الواضح بطريقة زينون الإيلي في المحاجَّة ، حتى ليتساءل البعض عما إذا كان غورجياس جاداً في إنكار اللاوجود ؟ أم هي البراعة في الإحتجاج لكل شيء جرفته كما جرفت غيره من السفسطائيين الذين تعلقوا بالجدل الفارغ لتأييد الشيء ونقيضه والدفاع عن أضعف القضايا وأكثرها تهافتاً ؟ .

يقول غورجياس في الشذرات المتبقية من كتابه (اللاوجود) لإثبات القضية الأولى) (فجر الفلسفة اليونانية للأهواني صفحة ٢٧٩ ـ ٢٨١) .

إذا وُجد شيء فيجب أن يكون موجوداً ، أو لا موجوداً ، أو موجوداً أو لا موجوداً معاً .

ولا يمكن أن يكون لا موجوداً ، لأن اللاموجود غير موجود ، إذْ لو وُجد لكان في نفس الوقت موجوداً أو لا موجوداً ، وهذا مستحيل .

وكذلك لا يمكن أن يكون موجوداً لأن الوجود غير موجود ، إذْ لو كان موجوداً فلا بد أن يكون قديماً أو حادثاً ، أو هما معاً .

ولا يمكن أيضاً أن يكون قديماً ، إذ لو كان كذلك لكان لا أول له ، وما لا أول له فغير محدود . وما لا حدَّ له فلا يحيط به مكان . إذ لو كان في مكانٍ لوجب أن يحتويه شيء آخر ، وبذلك فلا يكون غير محدود ، لأن الذي يحتوي

أكبر مما تُحتوى ، ولا شيء أكبر من اللامحدود. ولا يمكن أن يحوي نفسه وإلا كان الحاوي والمحوي شيئاً واحد ، وكان الموجود [الواحد] شيئين : أي المكان والجرم ، وهذا باطل . فإذا كان الموجود قديماً كان لا محدوداً ، وإذا كان لا محدوداً فلا يحتويه مكان ، وإذا كان لا يحتويه مكان فهو غير موجود .

كذلك لا يمكن أن يكون الموجود حادثاً ، إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون حادثاً عن شيء ، إما موجود أو لا موجود ، وكلاهما مستحيل .

وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود قديماً وحادثاً في وقتٍ واحد ، لأن القديم والحادث متضادان ، فلا يوجد الموجود .

ولا يمكن أن يكون الموجود واحداً ، وإلا لكان له حجم وأمكن قسمته إلى غير نهاية ، أو على الأقل كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق .

ولا يمكن أن يكون كثيراً ، لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الوحدات ، فإذا امتنع وجود الواحد امتنع وجود الكثير [لأنه تكرار له] .

ومن المستحيل أن يجتمع في الشيء الواحد الوجود واللاوجود . ولما كان الوجود غير موجود فلا شيء موجود .

وهكذا ثبتت القضية الأولى من القضايا الثلاث .

ب ـ ويثبت غورجياس القضية الثانية بأن هناك فرقاً جوهرياً بين الموجود وبين المعلوم وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحينئذٍ فلا مجال للوقوع في الخطأ ما دام الموجود معلوماً . ولما كان الخطأ حاصلاً ، لزم أن يكون الموجود غير المعلوم . فإذا كان الأمر كذلك فكيف حصل العلم بالموجود ما دام الموجود والمعلوم مختلفين ؟ وبعبارةٍ أخرى أكثر وضوحاً : إن العلم بالأشياء يقتضي أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، بحيث يكون العلم مطابقاً للمعلوم، أو يكون الفكر مطابقاً للموجود، أو يكون الموجود على ما نتصوره ، وهذا باطل ، فإن كثيراً من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية ، فنحن قد نتصور عربة تجري على سطح الماء . أو رجلاً له أجنحة ، وعلى ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر ، ولا يمكن للفكر أن يدركها . فالتسليم بحقيقة المدرَكات معناه الإعتقاد في أشياء كالعربة التي تجري على ماء البحر ، وعلى ذلك فالحقيقة ليست موضوع الفكر ، فلا يمكن

للعلم أن يحيط بها ، وبالتالي فلا علاقة بين العلم والمعلوم ، بل انفصام وانفصال . فالعقل العارف أسطورة ومدركاته أسطورة وإمكانية المعرفة أسطورة ، والأشياء التي ندعي معرفتها أسطورة ، وكأني بالوجود كله أسطورة في أسطورة !! .

والخلاصة أن القضية الثانية هي نتيجة لازمة عن عقيدة السفسطائيين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل ، وما دامت إدراكات الحواس تختلف باختلاف الأشخاص ، بل تختلف باختلاف حالات الشخص الواحد في الظروف المختلفة ، فليس من الممكن أبداً الجزم بحقيقة الشيء كما هو أو القطع فيه برأي حاسم .

ج ـ وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضاً قضية غورجياس الثالثة ، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى الآخرين . فالأشياء الموجودة هي المحسوسات : فموضوعات البصر (أو المبصرات) تُدرك بالبصر ، والمسموعات تدرَك بالسمع ، ولا تبادل بينهما : فالسمع لا يُدرك المبصرات والبصر لا يدرك المسموعات . فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعض أو أن يدرك بعضها بعضاً . ثم أن الكلام هو طريق الإتصال بين الناس وليس الكلام من جنس المحسوسات . فنحن ننقل إلى غيرنا الكلام فقط دون المحسوسات مع أن المطلوب إنما هو نقل المحسوسات . وكما أن المبصرات لا تنقلب مسموعات ولا تغني عنها شيئاً ، كذلك كلامنا لا ينقلب محسوسات ولا تغني عنه المحسوسات ، ما دام شيئاً مختلفاً عن المحسوسات . وبعبارةٍ أخرى إن وسيلة التفاهم بين الناس هي الألفاظ ، والألفاظ إشارات ورموز وليست هي بحالٍ من الأحوال الإحساسات المطلوب نقلها وإيصالها إلى الآخرين . فإنما العلم مدركات حسية أو محسوسات وليس ألفاظاً وضعية تختلف من لغةٍ إلى أخرى . فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدرَكاً بالسمع ، أي كما أن المنظور غير المسموع ، كذلك الملفوظ غير المعلوم . أو قل إن عضو البصر غير عضو السمع ، غير عضو الكلام ، وبالتالي فإن أي عضو لا يغني عن العضو الآخر ، فلكل عضوٍ عالمه المستقل الذي لا يتعداه إلى عالم أي عضوٍ آخر . عوالم مغلقة بعضها على بعض ، وبين هذه العوالم حدود وسدود لا سبيل إلى اختراقها بأي وسيلةٍ من الوسائل ، فإذا صح أن هناك علماً فإنه يبقى حبيس صاحبه ،

محصوراً فيه ، لا يتجاوزه إلى غيره .

وإذا أردنا أن نقارن بين مذهب بروثاغوراس ومذهب غورجياس أمكننا تسمية الأول بالعندية ، وتسمية الثاني بالعنادية . وهذا ما فعله المتكلمون العرب في وصفهم لهذين المذهبين . فالعندية كما يقول الطوسي في تلخيصه لكتاب (المحصل في علم الكلام) للرازي « هم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأخر شيء بحق » (هامش صفحة ٢٣ من كتاب المحصل) . وأما العنادية فهم « الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الأذهان » (المصدر السابق) ، وهكذا فلا شك في صحة تسمية مذهب بروتاغوراس بالعندية ما دام الحكم على الأشياء مرجعه إلى ما يظهر « عند » كل إنسان من صفاتها وخواصها وأحوالها . فرأي كل فرد حق « عنده » وبالقياس إليه وحده . كما أن إمعان النظر في قضايا غورجياس الثلاث يجعل المرء مطمئناً إلى أن المتكلمين كانوا على حق في تسمية مذهبه بالعنادية .

القوة فوق الحق :

انتهى بروتاغوراس إلى أن أساس الشرائع والقوانين هو اتفاق الناس ومواضعاتهم . لكن ذلك ليس هو رأي جميع السفسطائيين. والأساس في هذه المسألة يرجع إلى التفرقة بين الطبيعة Phusis وبين القانون Nomos إن قول بروتاغوراس « الإنسان مقياس كل شيء » قد أعطى لهذه التفرقة الكثير من الإختلاف في وجهات النظر . لهذا اختلفت آراء السفسطائيين في هذا الصدد . وكان بعضهم مغالياً متطرفاً . بينما كان بعضهم الآخر معتدلاً . وعلى رأس هذا البعض الثاني بروتاغوراس نفسه . لقد انحاز إلى جهة القانون رغم كل ما أبدى من تحفظ بازاء القانون . لكن هناك من إنحاز إلى الطبيعة ، فكان أكثر إنسجاماً مع نفسه ومع منطق المذهب . فإذا كان اتفاق الناس هو أساس الشرائع والقوانين عند الفريق الأول ، فإن فريقاً آخر من السفسطائيين حاولوا البحث عن أساس أثبت وأقوى ينبغي أن تُستمد منه الشرائع والقوانين الإنسانية ، وقد وجدوا هذا الأساس في الطبيعة Phusis ذاتها بقدر ما وجده الفريق الآخر في القانون (أو

الناموس) Nomos . فقوانين الطبيعة (لا قوانين البشر) هي الحَكَم والمعيار ، فما خالف هذه القوانين كان ظلماً وجوراً ، وما اتفق معها كان عدلاً وانصاف . فالطبيعة التي قلل بروتاغوراس من شأنها أو لم يُعِرْها التفاتاً ، قد ارتقت مع خلفائه من السفسطائيين الطبيعيين وأصبحت منطلقاً لهم في الحياة الأخلاقية والسياسية ، وعلى رأس هذا الفريق غورجياس وهيبياس وانطيفون وبروديقوس وقليقليس وآخرون أقل شأناً .

تحدثنا عن الخطابة عند السفسطائيين وأهميتها في بسط السلطة ، وإبراز القوة ، وموضوع هذه الخطابة هي السياسة . غير أن أفلاطون في كلامه على غورجياس في المحاورة التي تحمل اسمه ، لا يقول لنا ، الخطيب السياسي صاحب مذهب القوة ، بل يجري الكلام على لسان قلقليس تلميذ غورجياس وصديقه ، فهو ينطق باسم استاذه ويعبر عن رأي استاذه ، فهو سفسطائي مثله ومنه تلقى فن الخطابة ، ومن هنا أصبح من رجال الحكم .

والمذهب الذي يسوقه لنا أفلاطون على لسان قلقليس يتلخص في أن الحياة الإنسانية هي مجال تغلب الأقوى . هذه هي الحالة الطبيعية للإنسان ، وهنا نعود مرة أخرى إلى التفرقة التي تحدثنا عنها منذ قليل بين الـphusis والنوموس Nomos فإذا كان بروتاغوراس يعطي الأهمية كل الأهمية للنوموس (أو الناموس) أي الأعراف والقوانين والشرائع ، فإن غورجياس يلح على الفوزيس ، أي على الطبيعة الإنسانية وحاجاتها ورغباتها وأهوائها . فالنوموس عرضة للتغير والتبدل ، وأما الفوزيس فهي الطبيعة الثابتة الكامنة وراءها . النوموس هو شريعة الإنسان ، والفوزيس هي شريعة الغاب . فالطبيعة كما تتجلى في البشر إنما هي أنانية ، وهوى متبع ، ورغبة في المنعَة والسلطان .

ليست القوة في قمع الشهوات والزهد في الدنيا وكبح الشهوات كما يُعلِّمنا الزهاد والوعاظ وفلاسفة الأخلاق ، إنما القوة في النزوع والسيطرة وإشباع الرغبات وسياسة المدن وحكم الشعوب . الزهد ضعف وخوَر في العزيمة وهو بالعامة أليق . فالذي لا يرغب في شيء ولا يشتهي شيئاً باسم بعض المبادىء الخلقية المزعومة رجل عاجز خائر ليس عنده من الشجاعة والإقدام ما يجعله عضواً صالحاً للحياة ، قادراً على الفعل والتأثير والإنتاج . إنه ميت في اهاب

حي . فطبيعة الحياة هي النزوع ، الرغبة والشهوة ، وقوة تدفع إلى تحقيقها ليشعر الإنسان باللذة ويبلغ السعادة ، وإلا كان حجراً أصم ، بطنُ الأرض خَير له من ظهرها . ومن الطبيعي أن يعارض سقراط وأفلاطون هذه النظرية ، ويعلنا الحرب عليها .

ويذهب قلقليس في هذه المحاورة ، ومعه غورجياس والسفسطائيون إلى أن السياسي ، وهو الخطيب ، لا حرج عليه أن يُعنى بتحقيق مصلحته وفرض إرادته ، وإبراز قوته وإشباع رغباته، بمصانعة الجماهير والتقرب إليها ومسايرة رغباتها . ولا غرو من ذلك فهي صاحبة السيادة والسلطان في عصر الديمقراطية ، لأن ذلك لا يتعارض مع مصلحتها . فقد تعاقب على أثينا كثيرٌ من الرجال الحاكمين بأمرهم ، ومع ذلك فقد أسدوا إلى مدينتهم خدمات جلى وأخذوا بيدها في طريق الرقي والتقدم . ولا أدل على ذلك من برقليس الذي ازدهرت البلاد في عصره ازدهاراً منقطع النظير حتى أصبح عصر برقليس من العصورالتي يُضرب بها المثل . لكن سقراط لا يقبل بهذه النظرية . وإذا كان برقليس قد اتسم حكمه بالغنى والرفاهية ، فإن الشعب قد دفع لقاء ذلك ثمناً غالياً تجلى في الجشع والطمع والكسل والجبن والتخاذل ، وكل أولئك رذائل كان ينبغي اجتنابها . فالسياسي البارع والحكيم الصالح بدلاً من أن يقود شعبه إلى المال والجاه والرفه ، فإنه يأخذ بيده إلى مثال الخير ويبث فيه فضائل الحكمة والعدالة .

ولكن ما هي العدالة ؟ لقد سأل أفلاطون نفسه هذا السؤال في (الجمهورية) فعرض رأي ثراسياخوس ـ وهو من قادة السفسطائيين فقال إنها « مصلحة الأقوى » . وهذا ما يقول به غورجياس وتلميذه قليقليس ومعظم السفسطائيين . لكن أفلاطون يرفض هذه النظرية ، ويُنادي بنظرية الحاكم الفيلسوف ، ثم عدل عن هذه النظرية وأصبح أكثر واقعية في (النواميس) .

وعلى كل حال ، إن قضية العدالة من القضايا الشائكة في الفلسفة السياسية . والإنسان معرض للظلم طوال حياته ولا سبيل إلى تجنب الظلم فيما يرى قليقليس إلا بالقوة ، فهي الكفيلة برد الظلم ودفع غائلته . وكيما يكون الإنسان قوياً لا بد أن يتمتع بمجد السلطان فيتربع على سدة الحكم وتعنو له الوجوه . وإذا لم يتمكن من ذلك فلا بد له على الأقل أن يدخل في خدمة

السلطان ويصادق أهل الحل والعقد ويكون موضع ثقتهم . وما دام السلطان في قبضة الديمقراطية ، والديمقراطية هي حكم الشعب، فعليه أن يصانع ويدغدغ مشاعـر . ولا يكون ذلك إلا بالخطـابة وزخرف القول وإغداق الوعود ليذود عن نفسه ويتجنب ما عساه يقع عليه من جَوْرٍ وعدوان . فالقوة فوق الحق ، وإذا لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب ، كما يقول المثل العربي .

هذه النظرية عظيمة الخطر وستنمو على أيدي السفسطائيين نمواً كبيراً ، وسيعرض لها الفارابي في حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة ، وستعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر عند نيتشه في فلسفة إرادة القوة ، وكارليل في نظرية عبادة الأبطال . ولئن بقيت حتى الآن مجرد نظرية تنشب في بعض الرؤوس ، فستصبح واقعاً ملموساً على أيدي النازيين في القرن العشرين . بل إن شريعة الغاب قديمة قدم الإنسان فقد كان الحق دائماً وما زال هو حق الأقوى ، وكانت الخطابة دائماً من أمضى الأسلحة في يد الأقوى . ولم تكن العدالة يوماً هي الأقوى ، رغم فلسفة المتفلسفين ووعظ الواعظين ، وسيبقى الأمر كذلك إلى يوم الدين ! .

الشريعة والطبيعة عند بقية السفسطائيين

كانت الحركة السفسطائية مرحلة ضرورية ، في تطور الفلسفة عند اليونان ، فهي ليست ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور بل كانت نشازاً طبيعياً لتصحيح أوضاع وإقرار أوضاع والقضاء على أوضاع والتعجيل بأوضاع ، وما كان شيء من ذلك ليحدث لو سارت الأمور على سجيتها ، فكان لا بد من صدمات توقظ النيام الغافلين ، ولا بد من هزة ترد الذات إلى ذاتها وتعجل عملية المخاض الكبير . وما تلك الهزة سوى الفلسفة السفسطائية التي خرجت على المعقول والمنقول ، وما تلك الصدمات سوى ذلك النقد للمألوف والمستقر والثابت لزعزعته والإطاحة به ، إنها أزمة الإنسان وقد اكتشف ذاته لأول مرة . والأزمة قلق وأرق ، وكلاهما للوجود الحي ينبوع دافق ، لقد غالى السفسطائيون ما غالوا ، واشتطوا في ميزان التطرف ما اشتطوا ، وإلا لظلت الفلسفة بعد سقراط تسير سيرها قبل سقراط ، ولما كان سقراط الرمز الكبير لتحول كبير . فليس صدفة أن يأتي سقراط بعد السفسطائيين وأن يقذف في الساح مذهباً يقمع به الحركة السفسطائية أو يحد من غلوائها ، والمذهب هو داماً أقوى من مقاصد صاحبه . فالمفكر العظيم ـ سواء أراد أو لم يرد ـ يلتقي في ذهنه الخصب العميق حقائق متفرقة كانت متحدة فيه بعلاقات متخلخلة واهنة ، تريد أن تنطلق ، إنها تنطوي على تناقضات داخلية ، تتحين الفرصة لكي تتفجر على طريقتها وهي ترحل إلى بيئاتها الجديدة من العقول والقرائح وتتولى أمرها . وهكذا يتشعب المذهب الأصلي على أيدي التلاميذ مذاهب جُدداً وطرائق قدداً .

لقد قذف البركان بالشواظ في كل مكان . لقد أفرغ الفكر السقراطي كل محتواه في صغار السقراطيين وأفلاطون وأرسطو قبل أن تأفل شمس أثينا وتغيب في أشداق العدم . لقد مضت أثينا إلى غير رجعة ، والسفسطائيون هم الذين عجلوا في موت المدينة العظيمة التي فتحت لهم ذراعيها وقدمت لهم الغذاء والكساء . إنهم صحوة الموت ، فهل إلى رجوعٍ من سبيل ؟ هيهات هيهات !!

لقد انتهت أثينا ، يا حسرتي على أثينا !!! .



إن أهم عمل قام به السفسطائيون هو الشك في كل شيء . فالشك هو الطريق إلى الحق « فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة » كما يقول الإمام الغزالي . فقد زرعوا بذور الشك لا في الآراء القديمة والعقائد البالية وحدها فقط ، بل حتى في الفلسفات السائدة في عصرهم ، وهي خلاصة ما توصل إليه الفكر اليوناني وقد بدأ يعي ذاته . ولله درّ الدكتور طه حسين رحمه الله حين صوَّر عصر السفسطائيين وما كان يضطرم فيه من نزعات الشك التي عمت فيه كل شيء :

« إن العقل اليوناني في ذلك العصر كان قد وصل إلى حالٍ من الشك لم يعرفها من قبل : شك في الفلسفة التي عجزت عن تفسير الكون ، وشك في الدين الذي أصبح من السخف بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه ، وشك في الحياة السياسية التي اشتد فيها الاضطراب وعبثت بها الحروب من جهة ، والثورات من جهةٍ أخرى ، والأهواء الشخصية من جهة ثالثة ، وشك في النظام الإجتماعي الذي لا قيمة له إذا لم يعتمد على فلسفة قوية ، أو دين متين ، أو سياسة ثابتة. شك في كل شيء وحرص على المنفعة الخاصة التي يمكن أن يؤمن بها الفرد حقاً ، لأنه يحسها ويستمتع بها ويسعى إليها . وفي هذه الحال نشأت فلسفة السفسطائيين التي كانت في حقيقة الأمر مرآة صادقة للحياة الإجتماعية ، والتي كانت تنكر كل شيء في نفسه ولا تعترف إلا بشيءٍ واحد هو المنفعة الفردية » (قادة الفكر ٥٦ ـ ٥٧) .

في هذا العصر جاء السفسطائيون ليزيدوا النار اشتعالاً ، فالأرض مزروعة بالشكوك بل تكاد تنفجر بالشكوك ، ثم أضافوا الشكوك إلى الشكوك ،

وخرجوا بنتاج عظيم من الشكوك . لقد كانت الشكوك من قبلهم مشاعر وأحاسيس غامضة ، فبلوروها أفكاراً واضحة أحدثت هزة عميقة في أثينا القرن الخامس ، فانتفضت ووثبت لتحتل مكانتها تحت الشمس ، وتطل على العالم بالإشعاع والفكر والحضارة .

نصب السفسطائيون أنفسهم معلمين مأجورين وجهوا هممهم وهمومهم للحياة العملية ، وحولوا الفلسفة من النظر في العالم الخارجي ومبادئه وأصوله وعلله ، إلى البحث في الإنسان وقواه ووسائل النجاح في الحياة، لذلك نراهم يعلمون الشبان كيف يكون النجاح مهما كانت الوسائل ، وكيف تكون الغلبة بالجدل وبالباطل والتمويه ، وكيف يستطيع المراء أن يسند الرأي وضده في وقت واحد ، حتى صارت كلمة (سفسطة) ـ واشتقاقها في الأصل من الحكمة ـ رمزاً للجدل والتضليل واللعب بالألفاظ .

أجل ، لقد اتجهوا بكل عنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية ، وانصرفوا إلى تحصيل مجد الحياة السياسية من أخصر الطرق . وقد وُصفوا دائماً بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة ، لكن كلمة (فضيلة) في ذلك الحين لم يكن لها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه الآن ، وإنما كانت تعني قدرة المواطن على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح . ففضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرائض تدريب الخيول . . . ولما كان السفسطائيون يدربون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم ، فهم يعلمون الفضيلة بهذا المعنى .

فالسفسطائية إذن هي توكيد لأولوية الحياة الإجتماعية على الحياة النظرية . والحياة الإجتماعية لها ميادين كثيرة غير ميادين الجدل ، إنها تقوم أيضاً على الصنائع والتقنيات ، بدءاً من أحط المهن وانتهاء بالفن الأكثر سمواً الذي يتباهى السفسطائيون بتعليمه ، أعني الفضيلة السياسية ، فهم تقنيون يفاخرون بمعرفة جميع الفنون والصنائع النافعة للإنسان ، مهما كانت وضيعة أو رفيعة ، وتلك هي السمة المشتركة بينهم جميعاً كبار السفسطائيين فضلاً عن صغارهم .

صدر السفسطائيون في مذهبهم عن قاعدة أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن الحواس سبيلنا إلى تحصيل المعلومات . ولما كنا نختلف

في الإحساس والمشاعر ، وكانت الأشياء يعتورها التغير والتبدل والإختلاف ، كانت مدركاتنا الحسية مختلفة ، وكان ما يحسه كل واحد منا هو الحق بالنسبة إليه . وفي جو كهذا كان من المحتم أن تُثار المسائل الأخلاقية. فنسبية المعرفة تؤدي إلى نسبية الأخلاق والسياسة ، ونسبية القوانين والشرائع . وكما أن الإنسان مقياس الحق والباطل فهو أيضاً مقياس الخير والشر والفضيلة والرذيلة . فالشريعة هي ابتكار بشري ، وإلى حد ما اصطناعي وتعسفي . والدليل على ذلك أن مشترعي العصر سواء في أثينا أم في غيرها هم الذين يتولون وضع القوانين ، فبروتاغوراس هو الذي قد سنّ لمدينة ثوريوم دستورها كما وضع صولون لأثينا نظمها وقوانينها . وهكذا سائر المشرعين في كل زمان ومكان . فالقانون الوضعي إذن ـ من حيث إنه من صنع البشر ـ يقف على طرفي نقيض مع القانون الطبيعي . صحيح أن هناك قوانين غير مكتوبة ، وأعرافاً وعادات تقليدية ، لا تخلو من القيمة الدينية والأخلاقية ، غير أنه لا يُعتد بها بالمقارنة بالعمل المتروي والمتبصر للمشترع . تلك هي وجهة نظر أنطيفون السفسطائي الذي يلخص المشكلة في كتابه (في الحقيقة) في السؤال التالي :

أي القوانين يجب أن يسود ؟ قوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسري على الإنسان كما تسري على الأشياء الجامدة . وقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين غير ضرورية طابعها الإمكان ، وبين قوانين الطبيعة ، وهي وحدها التي تتصف بالضرورة المطلقة . فهي قوانين حتمية لا تتخلف تجري أحكامها على كل شيء بضرورة مطلقة . فقوانين المدينة ناتجة عن الإتفاق كما يقول بروتاغوراس ، وأما قوانين الطبيعة فهي صادرة عن طبيعة الأشياء وحقيقتها .

وكثيراً ما يتعارض عند انطيقون القانون الوضعي مع القانون الطبيعي ، لأن الشرائع مكتسبة طارئة ، تُفرض بالرضا والتوافق والتفاهم . وأما قوانين الطبيعة فهي قوانين ضرورية ، تفرض نفسها بنفسها ولا يفرضها أحد .

إن القوانين الطبيعية لا تهادن ولا تساوم ولا تفرق بين كبير وصغير وغني وفقير . إنها قوانين لا ترحم وتصدر حكمها في الحال خلافاً للقوانين الوضعية . فإذا ما اعتدى شخص على شرائع المدينة ولم يشهده أحد من

المشرعين ، نجا من العقاب ، وأما قوانين الطبيعة فلا يفيد فيها الإختفاء عن الناس واللياذ بالفرار .

فالطبيعة عند أنطيفون هي الحقيقة، وكذلك هي عند هيبياس الذي قال إن الطبيعة هي الصالحة ، وإنها الأساس، فهي التي يجب أن تحدد معايير السلوك الإنساني ، وأما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان يجب أن يتخلص منه . وحين زار هيبياس مدينة أسبرطة راعه ما في قوانينها من تشدد وقسوة وصرامة ، فسخر من القوانين الوضعية وشكك فيها ووجه إليها النقد والطعن ، وما ذلك إلا لمخالفتها لقوانين الطبيعة . فالقانون الوضعي يجب أن يخضع لقانون أعلى وأعم هو قانون الطبيعة ، الذي لا يفرق بين أمة وأخرى ، وينسب إليه أفلاطون في محاورة (بروتاغوراس) أنه قال :

« إني أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقاً لقانون الطبيعة لا لقانون الوضع والإتفاق . ذلك لأن الشبيه يقترب من شبيهه بالطبيعة ، [ولكنه يبتعد عنه بحكم] القانون الوضعي الذي يستبد بالبشر والذي كثيراً ما يرغمنا على أن نأتي بأمورٍ تضاد الطبيعة » .

ويذهب قليقليس ثرازيماخوس بهـذا الرأي إلى حد التطرف .إذ صرح أولهما بأنه يأخذ على غورجياس حياءه وتسامحه وطيبة قلبه ، وهذا دليل على أنه ليس رجل فضيلة . ويضيف قليقليس أن فكرة الآلهة من أساسها ليست إلا خرافة من ابتداع المشرعين ليرهبوا بها الشعوب فيذعنوا لقوانينهم ويخففوا من جرائمهم . إن الضعفاء هم الذين صنعوا القوانين ووضعوها للقضاء على الأقوياء . كما أن الدولة تبعاً لهذا ـ من صنع الضعفاء أيضاً ، وهي شر ، والطبيعة هي الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . الظلم هو الشيء الطبيعي ، وأما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة . ولهذا فإن الشريعة منافية للقانون ، والطبيعة هي التي يجب أن تتولى التشريع لنا ، وأما القانون فلا ينبغي أن تخضع له . فالقوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها ، وأنا أسمي الفضائل هي تلك التي توصل الشخص إلى أغراضه في الحياة وتساعده على الإنتصار على خصومه .

إن الرجل السامي هو الذي سلم من الإنخداع بهذا النفاق الأخلاقي وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لا يستطيعون الإفلات من

قبضتهما ، وأيقن أنه لا يوجد عدل ولا ظلم ولا حق ولا باطل .

إن الخير هو القوة وهو لذة السيادة والإنتصار على الأعداء وهو أن يدع الإنسان أهواءه وشهواته تنمو وتمتد بقدر الإمكان بدلاً من أن يقمعها بتلك الأوامر والنواهي الخُلقية وأن لا يسمح لشيء مهما كان شأنه بأن يحدَّ من جرأته على حرق القوانين الوضعية ويحول بينه وبين إشباع أهوائه وشهواته . وعندما اعترض سقراط على قليقليس بأن الأهواء ليس من الممكن اشباعها لأنها لا تنتهي (وبالتالي لا يمكن الوصول إلى السعادة ما دامت تتوقف في رأي السفسطائيين على إرضاء الأهواء ، يرد قليقليس على هذا الإعتراض قائلاً : « هذا حسن . فاليوم الذي أشبع فيه أهوائي سيكون آخر أيامي ، لأن الحياة هي الإشتهاء . إن السعادة الإنسانية تنحصر في سكب راح السرور المسكرة في دن دنايد(*) الذي يتحدث عنه سقراط في « الجمهورية » (غورجياس ، ٤٨ وما بعدها) .

ولا تختلف آراء ثرازيماخس في هذا الشأن عن آراء قليقليس ، إذ يصرح في (الجمهورية) بأن الفضيلة هي أن يستغل الإنسان قوته وأن يرضي جميع شهواته ، فينبغي للإنسان أن يضع كل عنفه في تصرف مطامعه وأن يعدّ الظلم أكثر قوة من العدل ، وهو الذي يجعلنا أكثر سعادة .

هذه هي مجمل آراء السفسطائيين في الأخلاق والسياسة ، وهي الآراء التي أثارت ثائرة أفلاطون كما أثارت ثائرة أستاذه من قبله وتلميذه من بعده ، فهؤلاء جميعاً ـ سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ أعلنوا الحرب على السفسطائيين ـ كلٌ على شاكلته ـ ليظهروا أن هناك قانوناً أخلاقياً يجب مراعاته ، وأن العقل يكتشفه بعد التأمل والنظر .

---

(١) الدنايد هم بنات دناؤوس شقيق ملك مصر التاسع والأربعون ، اللواتي قتلن أزواجهن ، فحُكم عليهن بملء دن لا قعر له ، وعُلقت راحتهن على ملئه ، وهو مستحيل ، فلن يسترحن أبداً .

خاتمة ونظرة عامة

ولكن هؤلاء الخصوم وتلاميذهم ومريديهم الذين ساروا في ركابهم لما رأوا هذه المدرسة تريد أن تطيح بأعز ما لدى الإنسان وأكثره ثباتاً ورسوخاً واستقراراً ، فتنكر الحق والباطل والحسن والقبح ، والخير والشر ، أذاعوا أنها مدرسة هدم لا بناء ، وأن كل همها هو تقويض المذاهب السابقة دون أن تحل غيرها محلها . هذا هو رأي القدماء في السفسطائية ، وهو الرأي التقليدي الذي لا جديد فيه ، وكذلك هو أيضاً رأي الكثير من المحدثين والسطحيين الذين لا يستطيعون استيعاب الظواهر الضخمة ، والنفاذ إلى أعماقها ، لكن هناك قلة لا تؤخذ بالجلبة والضجيج والأسماء الكبيرة .

كلا يا سادة ، إن السفسطاية ليست حركة سلبية هدامة كما يحلو لأكثر المؤرخين أن يصوروها ، إلا إذا كانت شمس الصيف المحرقة التي تنضج الثمر والرياح العاتية التي تثير السحاب ، والمطر الذي يسيل أودية تسقي الحرث والنسل - إلا إذا كانت هذه الظواهر الطبيعية ، ظواهر سلبية هدامة . نعم قد تؤذي الشمس بعض الأشخاص ، وقد تقتلع الرياح بعض البيوت المتصدعة ، وقد يغرق الماء بعض الأفراد ، ولكن الحصيلة الكلية العامة لهذه الظواهر خير وبركة ورزق كريم .

فإذا أردنا أن نفهم هذه المدرسة ، فهماً صحيحاً يجب أن نقتنصها من الداخل وأن نضعها في وضعها الصحيح ضمن حركة التطور الروحي عند

اليونان، وأن نبين أنها كانت مرحلة ضرورية لا بد منها أسهمت كثيراً في عملية انضاج الوعي عند اليونانيين والتعجيل في إدراكهم لذاتهم إدراكاً كاملاً . فلا تظنن أن عمل السفسطائيين كان مجرد عمل هدام . فهذه المدرسة كانت إيجابية تنعطف إلى البناء من نواحٍ عدة أضعاف انعطافها إلى الهدم والتخريب . بل لقد أعلن فريق من مؤرخي الفلسفة أن المدرسة السفسطائية كان لها في تكوين منهج سقراط ومُثل أفلاطون ومنطق أرسطو أثر إيجابي بارز ، وقطعوا بأن لها في فلسفة بيكون أيضاً تأثيراً واضحاً ، فلا مطلب لها إلا أن تقيم بناءً شامخاً مؤسساً على الحواس الخمس والمادة المقطوع بصحتها ، فالتفاعل بينهما هو الذي يؤدي إلى تكوين نتائج صحيحة لا مجال إلى نكرانها أو التشكيك فيها . وهكذا فإن إيجابيات هذه الحركة ، وكذلك إيجابيات ما تقدمها من الحركات الفلسفية الأخرى ، لن يضيع منها شيء على الإطلاق بل ستبقى محفوظة طوال الطريق الوعر المتعرج . فالنزعة الطبيعية الإيونية ، وعقلانية اليونان الكبرى ، وعناصر أمبيذوقليس ورياضيات فيثاغوراس ، فضلاً عن الصخب السفسطائي الخلاق الذي تفاعل بها وتفاعلت به ، كل هذه السمات سنلقاها مجتمعةً لدى عمالقة الإغريق الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وستأخذ طريقها إلى القرون الوسطى ، إسلامية كانت أو مسيحية ، ومن ثَم ستتصفَّى وستنقى ، فيضيع ما يضيع ويتبقَّى ما يتبقَّى ، لينساب إلى عصر النهضة في أوروبا ويسهم في إعتاقها وتحريرها من الكهانة والجهل والتعصب ويسلم بها إلى أحضان العلم الحديث .

ومهما قيل أو يُقَلْ في حق السفسطائيين ، فقد أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور ، فاستنار الشعب واتسع أفقه العقلي ، وبدأ ينظر إلى آرائه القديمة وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط ، ولم يتردد الشباب الطالع في هجرها ونبذها في ضوء الإنعتاق الجديد . وبذلك فإن السفسطائيين قد رفعوا من شأن الفرد وردوا إليه إعتباره ، وأشركوه في عملية التحرر الكبرى ، ولم يرضوا له أن يظل أسير الآراء والمعتقدات التي وضعها سواه .

لقد كانت النُقلة من الطبيعة إلى الإنسان على أيديهم نُقلة قوية حاسمة ، فالإنسان عندهم هو محور الوجود والمركز تدور من حوله الأفلاك. إنه مقياس كل شيء . فكل شيء يُقاس به وهو لا يُقاس بشيء . وهذا لعمري إيمان بالإنسان لا نظير له في العالم القديم والمتوسط كله حتى مشارف العصر الحديث . لقد

أمَّحت بهم رَوح الجماعة أو كادت ، وظهرت روح الفرد بكل ما تجره الأنانية وراءها من ذيول . ونتج عن ذلك شعور بالحرية لا حدود له وجد تعبيره القوي في جو ديمقراطي بلغ حد الفوضى حتى لكاد المجتمع أن يتقوض من أساسه . ومن هنا وصف الحركة السفسطائية بأنها حركة تنويرية أو تكاد .

هكذا في نظري وفي نظر الكثيرين غيري يجب أن تُفهم الحركة السفسطائية ، فهي وليدة بيئتها ونتاج طبيعي للعصر الذي ظهرت فيه ، ذلك العصر الذي يتشوف بالفردية والديمقراطية ، ويؤمن بالعقل في صميم عملية التشكيك في العقل ووضع حدود لقدرات العقل ، والحملة على طغيان موجة العقل وإيثاره بالإعتبار والتمجيد لا لشيء إلا لأنه العقل . فلولا العقل ما هوجم العقل ولما انتقد ذاته العقلُ وبأدوات العقل ، ولأغنى الحسُّ عن العقل ، وتلك لعمري قمة الشعور بكبرياء العقل وخيلاء العقل وحقه في الإستئثار بالعلم والبحث والنظر ، فلا شيء من ذلك يتم بغير العقل . ماذا أقول ؟! إن وضع حدود للعقل لا يضير العقل لأن حدود الشيء جزء من تعريفه ، وإلا فمن قال إنه لا حدود للعقل ؟ كذلك تمجيد الحس عند السفسطائيين لا يضير العقل ، فما الحس إلا ضربٌ من العقل ، فهل الحس يحس بغير وعيٍ ، وهل الوعي شيء آخر غير العقل ؟ ألا فكفُّوا عن التشنيع بالحركة السفسطائية وحكِّموا العقل يا أبناء العقل ! .

إن للسفسطائيين خدمات لا تُنسى ، فقد مهدوا للمنطق وجددوا الفلسفة والأخلاق بحملتهم على الفلسفة والأخلاق ، وخدموا اللغة كما لم يخدمها أحد قبلهم، ووضعوا الأسس المتينة للصرف والنحو وفنون التعبير ، و ـ شاءوا أم أبوا ـ فتحوا في الفلسفة باباً واسعاً ولجه سقراط وأفلاطون وأرسطو بخطى وئيدة ثابتة غيرت وجه الفلسفة التي كانت سائدة قبل سقراط ، وعلى خطى الرادة سار الفلاسفة من بعدهم ولا يزالون يغذُّون السير ويفتحون كل يوم باباً جديداً .

ويكفي السفسطائيين فضلاً أنهم أثاروا العقول وتحدوا الأذهان واستدرجوه إلى الطعان والنزال، واستنفروها فإذا هم ملء السمع والبصر في ساحات القتال . أوَليس من مدرستهم خرج سقراط ؟ ومحاورات أفلاطون هل عساها كانت تعني شيئاً لولا صراعه مع السفسطائية التي نكاد نحس بصخبها وضجيجها في كل صفحة من صفحات هذه المحاورات ؟ جردوا سقراط من

الحركة السفسطائية ، وجردوا أفلاطون من سقراط والسفسطائية ، وجردوا أرسطو من سقراط وأفلاطون ، فهل يبقى بعد ذلك غير اشباح بلا أرواح ؟ من أرسطو بغير أفلاطون ، وماذا يساوي أفلاطون لولا أستاذه العظيم ؟ وهل لو وُجد سقراط في مجتمعٍ غير المجتمع الإثيني ، وفي عصرٍ غير العصر السفسطائي ، وفي قرنٍ غير القرن الخامس قبل الميلاد ـ هل كان يعني لنا ما يعنيه اليوم سقراط ؟ إن سقراط هو أفكار سقراط[1] ، وأفكار سقراط هي أثينا القرن الخامس الذي كان السفسطائيون حركته الدائمة وجيشانه وقطب الرحى فيه . فإذا نزعت ذلك كله من فكر سقراط لم يبقَ سقراط ، بل بقي أي شخصٍ آخر إلا شخص سقراط !!! أعرفت الآن من هو سقراط ؟ وهل يمكن فهم سقراط بغير السفسطائية أو فهم السفسطائية بغير سقراط وأفلاطون تلميذ سقراط ؟ وهل يمكن فهم أرسطو مستقلاً عن أفلاطون وسقراط وعصر أفلاطون وعصر سقراط ؟ .

إن عصر السفسطائيين من أزهى عصور التاريخ الإنساني . فقد كان عصر نهضة فكرية عارمة كهذه النهضات التي تجيء في التاريخ على فتراتٍ متباعدة لتعيد الحياة إلى حركة التاريخ . ومن الممكن مقارنة هذا العصر بعصر المأمون في الشرق ، وعصر النهضة في الغرب . فكل هذه العصور عصور اشعاع وتحرر وانعتاق ، إنها جميعاً عصور تحول كبير ، ينشط فيها الفكر ويكثر فيها العطاء ويعي الفرد ذاته ويبالغ في تقدير ذاته ، تعويضاً عما أصابه من زراية وإهمال في عصورالتخلف والهزال . لقد استدار الزمن كهيئته يوم بدأ الزمن ، ليضيف كل جديد وأصيل إلى ما مضى من مكاسب الزمن ، ولا يستدير إلا بعد القرون والقرون من ركود الزمن ، ثم يقفز ثم يخنس ثم يرقد الزمن ، ثم ينتفض ثم يعود أدراجه الزمن ، ثم يعود سيرته ولن ينتهي الزمن . فللزمن دورات وللزمن أوْبات ولكن الزمن هو الزمن .

لقد كان للإغريق يوماً موعد مع الزمن ثم مضوا ومضى معهم الزمن .

---

(١) ١٩٨٥ في دار الجيل ـ بيروت ـ انظر الفصل الثاني والفصول التالية بعده ، كما صدر القسم الثاني ـ وهو القسم التطبيقي ـ منذ وقتٍ قريب جداً في دار الجيل أيضاً . وهذه المسألة هي أساس السُيكوسوسيوديناميكا . وعنها انظر الفصل الأول صفحة ٦٩ ـ ١٨٤ من القسم الأول من الكتاب المذكور .

وبعد قرونٍ من العناء والمعاناة ظهر العرب ودان لهم الزمن حتى لكان الزمن العربي هو الزمن ، ثم قلب لهم ظهر المجن ، الزمن . فبادوا بعد أن سادوا القرون بعد القرون من الزمن . وبالأمس انتفض الغرب على فترةٍ من الزمن ، وها هو ذا اليوم يترنح وسيسقط عاجلاً أو آجلاً في شباك الزمن . وغداً سيرى أبناؤنا وجوهاً غير الوجوه ، ثم تدول الوجوه وتَشُوه ثم تخلفُها أخرى ويبقى الزمن .

كل من عليها فان ، إلا الزمن . . .

الباب الثاني

الفلسفة اليونانية منذ سقراط

الفصل الأول : سقراط
الفصل الثاني : أفلاطون
الفصل الثالث : أرسطو
الفصل الرابع : الأفلاطونية المُحْدَثة

الفصل الأول

سقراط

حياته :

وُلد حوالي سنة ٤٧٠ ق . م . في حي ألوبيس Alopèce الواقع في إحدى ضواحي أثينا . وكـان والـده يحترف صناعة التماثيل وأمه قابلة ، وبه تبدأ أثينا عصر العبقرية اليونانية الأصيلة . لقد نشأت الفلسفة اليونانية في إيونيا بآسيا الصغرى ، ثم انتقلت إلى جنوب إيطاليا . ومع السفسطائيين الأجانب بدأت الأنظار تتجه إلى أثينا ، ومنذ الآن سيُلقى العبء كله على أثينا .

إننا لا نعرف شيئاً ذا بال عن طفولته وظروف نشأته . عمل في مهنة أبيه مدة قصيرة قيل إنه صنع خلالها مجموعة صغيرة من التماثيل عُرضت فيما بعد في الأكروبوليس بأثينا ، ثم هجر هذه المهنـة في وقـتٍ مبكر جداً ليغشى المجالس والميادين العامة ويؤدي رسالة الأخلاق والعلم والتعليم . عاش في أثينا طوال حياته لم يغادرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب إلى الإنخراط في الجيش . وعندما بلغ الخمسين تـزوج من اكزانتيبي Xanthippe التي خلدتها سلاطة لسانها . . . فهي زوجة شرسة الأخلاق صعبة المراس عانى سقراط الكثير منها . وإليه يرجع هذا القول المأثور : « تزوج يا بني ، فإن حالفك الحظ عشت سعيداً ، وإلا أصبحت فيلسوفاً » ! .

كان سقراط قصير القامة ، دميم الوجه ، جاحظ العينين ، أفطس الأنف ، واسع الفم ، بالي الثياب . لكن هذا الشكل العجيب كانت تزينه نفس جميلة ، جميلة ساحرة ، يؤخذ بها القاصي والداني لما لها من قوة إغراء

غريبة على من يقترب منها ويحظى بمعرفتها ، فبهذه القوة يسيطر على المستمعين إليه . فهو يذهلهم كما يذهل الثعبان فريسته ، بل يشلهم كأنه سمكة الرعاد وقعت على صيد ثمين ، ولكنه بدلاً من أن يُكنّ لهم الأذى والضرر يُشعرهم بأنهم يرتقون بتأثيره فوق أنفسهم ويَسمون على جميع مغريات الحياة . ولهذا لم يستطع أحد في أثينا الإفلات من قوة سلطانه حتى أمجن الشباب وأكثرهم ترفاً . ولا أدل على ذلك من افتتان القبيادس الأرستقراطي وقريب برقـليس بسقراط الفقير وانقياده له ، كما سينقاد له ارستقراطي آخر أعظم شأناً وأعني أفلاطون . فكلاهما وصل إلى الإقتناع ـ كلٌّ على شاكلته ـ بأن الحياة ا لتي كان يحياها من قبل ليست جديرة به ، فالحياة المثلى هي الإستماع لسقراط وتدبر نصائح شقراط .

كان سقراط صاحب عقل مبدع ، وفكر خلاق ، وأدب رفيع ، وقلب كبير . لقد كان ـ حقاً ـ على خُلقٍ عظيم ! فهو رجل بسيط في مظهره ، صادق في مخبره ، وديع في معشره ، قدوة وأسوة حسنة في سيرته ، فذّ في مشاعره وأحاسيسه ، أنيس في علاقه وصلاته ، يرعى الحقوق والواجبات في صِلاته ووشائجه .

كان عادلاً حتى لم يؤثر عنه قط أنه ظلم أحداً ، حكيماً حتى قلَّ أن يخطىء في حكمه على شيء بأنه حق أو باطل . وكان ضابطاً لنفسه راضها حتى لأصبحت طوع إرادته . وكان قانعاً بحياته حتى لكان دخله القليل يكفي حاجاته ، وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية . فهو يؤمن بالخير وينظر إلى الأخلاق على أنها دعامة الحياة .

كان في شبابه على صلة وثيقة ببروتاغوراس وغورجياس وبروديقوس وغيرهم من زعماء السفسطائيين حتى اتهمه البعض بأنه كان سفسطائياً . لقد جهل هذا البعض أو تجاهل هجوم سقراط على السفسـطائييْن وسخريته منهم حتى عادوه وأعلنوا الحرب عليه . فقد كان صريحاً مخلصاً محبًّا للحق لا يخشى فيه لومة لائم . لقد كان دأبه دائماً أن يهاجم كل ما يراه معوجاً من عادات أثينا وتشريعاتها وتقاليدها ، فكانت هذه الجرأة الفائقة من جانبه سبباً في القضاء عليه . إذ لم يكد يبدي هذه الآراء حتى رأى الناس فيه عدواً لدوداً لدساتير بلاده منكراً لطقوسها وآلهتها وأساليب الحياة فيها . إنه ثائر متمرد لا همَّ له إلا التنديد بالأنظمة المقررة والقوانين المرعية .

أحبه الشباب لأنه كان يحرك أذهانهم ، بينما كرهه الشيوخ لأنه كان يخرجهم ويفضح جمودهم . ولم يسلم الشعراء من لسانه فخاصموه هم أيضاً لأنه كان يتهمهم بأنهم لا يدرون ما يفعلون ويهرفون بما لا يعرفون ، وبأنهم فوق ذلك مضللون مغرورون وفي كل وادٍ يهيمون . وتربص به الساسة الدوائر لأنه كان يتهمهم بالرذيلة ويلقي على كاهلهم تبعة الفساد . وليت الأمر وقف عند هذا الحد ، فإن سقراط قد رفض الإشتراك في الحكم الذي أصدره الشعب بإعدام القواد الذين هُزموا في أرجينوز Arginuses . والأنكى من كل ذلك انضمام الشعب نفسه إلى معارضي سقراط وتألبه عليه بعد أن استفزه هذا الأخير وهاجمه في قدس أقداسه ، ألا وهي الديمقراطية ، ذلك الإنجاز الذي لم يتحقق إلا بعد نضالٍ طويل وكفاحٍ مرير في وجه الحزب الإرستقراطي الحاكم . لقد بلغ السيل الزبى . ففي رأي سقراط إن السلطتين التشريعية والتنفيذية يجب أن تكونا في أيدي أعقل رجال الدولة وأكثرهم حكمة ، لا في أيدي أولئك الغوغاء الذين رفعتهم الظروف الهوجاء إلى ما لا يستحقون من المناصب . فالنظام الديمقراطي الذي يسير عليه الأثينيون لا يعدو أن يكون في نظره انتخاب طغمة باغية على أيدي غوغاء جاهلة . وجاءت حادثة أخرى كأنما على موعدٍ لتأخذ بخناق سقراط وتصب الزيت على النار . ففي العام ٤١٥ اندلع في أثينا ما يُسمى بفضيحة هرموكوبيدس . إذ استيقظ الناس ذات صباح فعثروا على تماثيل هرمس جُذاذاً مقطعة الأوصال ، وكانت تُنصب في الشوارع ومفارق الطرق لتكون معالم وحدوداً للشوارع العامة . وعُلم فيما بعد من أرقاء ذاقوا ألوان العذاب لإجبارهم على الإعتراف ، أن نفراً من الأثينيين ـ بل من أشهر الأثينيين الماجنين ـ فعلوا هذه الفعلة . وكان معظم المتهمين من الشباب الارستقراطيين تلامذة السفسطائيين وتلامذة سقراط على السواء . ومنهم على سبيل المثال القبيادس Alcibiades قريب برقليس وصديق سقراط الحميم . لقد اكفهر الجو الآن حتى لم يعد من الممكن إحتمال المزيد من سقراط وشيعته . الكل ساخط على سقراط والكل يتهم سقراط باستثناء قلة من الشباب المعجبين بسقراط . ودفع زعماء الديمقراطية ثلاثة رجال إلى اتهامه رسمياً بالعمل على قلب نظام الحكم وتسفيه آلهة المدينة وإفساد عقول الشباب . (انظر آخر أيام سقراط لأفلاطون صفحة ٤٧ ـ ٤٨) .

والحق إن خصومه سلكوا معه أول الأمر سلوكاً كريماً ليدرأوا بقدر الإمكان إهدار دمه . فقد أغروه سراً بالنفي خارج البلاد فلم يقبل النفي ، وعندما أودع

السجن سهلوا له سبل الفرار فرفض الفرار . فيا لسماحة الحاكم ونبله ! ويا لعظمة المحكوم وعلو شأنه . إنهم لم يألوا جهداً لإقالته من عثرته ، وهو لم يرجع قيد أنملة عما يؤمن به من مبدئه . لقد حاول وهو يجادل متهميه في قاعة المحكمة أن يقرع الحجة بالحجة ويدعوهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ولكن عبثاً . وليس هناك ما هو أسمى من موقف سقراط في أثناء المحاكمة وبعدها ، وليس هناك ما هو أروع من الذين حاكموا سقراط محاكمة كان لها ما قبلها وما بعدها . إنها حق محاكمة فريدة كانت في التاريخ نسيج وحدها .

وكانت آخر كلمة نطق بها الرجل الكبير أمام قضاته الذين أصدروا عليه الحكم بالإعدام ، هي العبارة التالية : « لقد حان الوقت الذي نفترق فيه ، أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة ، فليت شعري أيُّنا أسعد حظاً ؟ لا أحد يعلم ذلك إلا الله . ولما حان وقت شرب السم تجرع الكأس المترع بالموت والبسمة لا تُفارق ثغره ، ثم لفظ أنفاسه الأخيرة ، بعد حوارٍ شيق مثير خلدته (فيدون) و(الدفاع) .

لقد كان هذا الإعدام أول ما فعلته أثينا الديمقراطية ، لقد حاكمت الفيلسوف الذي تؤرَّخ به في العادة تطلعات الفلسفة الجديدة ، فانشطرت على يديه إلى شطرين : فلسفة ما قبل سقراط والفلسفة منذ سقراط . لقد أُعدم الرجل الذي يصعب علينا أن نتصور أي تناقض بين ما كان يقول وبين ما كان يفعل ! لقد دخل إعدام سقراط عالم الأسطورة . وحتى الآن ـ وربما إلى الأبد ـ ستظل التساؤلات مستمرة وكثيرة جداً عن دلالة تلك المحاكمة العتيدة التي ربما كانت أول محاكمة حقيقية في التاريخ ـ وربما آخرها ـ كان موضوعها حرية الفكر في مهبط الفكر وعالم الفكر وقدس أقداس الفكر ، وكانت نتيجتها اغتيال الفكر في بلدٍ لم يكن له نظر في الإيمان بحقوق الفكر ! والغريب أن الديمقراطية ، بل الديمقراطية في أول غضارتها وقبل أن تتلوث ويدب إليها الفساد ـ الغريب أن الديمقراطية لا الدكتاتورية هي التي اغتالت الفكر وحرية الفكر !

مصادرنا عنه :

ليس من الممكن معرفة سقراط معرفة مباشرة ، أي من خلال مؤلفاته وكتاباته ، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن سقراط لم يكتب شيئاً بل لم يكن من رأيه أن يكتب شيئاً ، فالعلم في رأيه أكرم وأشرف من أن نعمد إلى تدوينه على

صحائف وأشياء مادية مماثلة يمكن أن تبلى يوماً أو أن تُداس بالأقدام، فإنما العلم في الصدور في السطور . وقد نشأ عن ذلك صعوبة أخرى وهي مدى صحة وجوده التاريخي . فهناك شك في وجود سقراط حتى إن بعض مؤرخي الفلسفة ينكر حقيقة سقراط ويقول إن شخصيته من خلق أفلاطون ! وهكذا فمن الضروري قبل الإستطراد في الحديث عنه أن نتساءل عن المصدر نعتمد الذي عليه في نقل آرائه في الفلسفة والدين والأخلاق رغم أنه لم يكتب شيئاً .

لا جرم أن سقراط كان شخصية قوية فاعلة أثَّر بسلوكه وآراه في كل من تلاه من المفكرين والفلاسفة والتلاميذ المؤمنين به أو المخاصمين له . ولا يساورني ـ كما ساور البعض ـ أي شك في حقيقة شخصية سقراط من حيث هو معلم وفيلسوف ومناضل ورجل قيم وأخلاق . لكن يساورني الشك فقط فيما يُنسب إلى سقراط من آراء بعضها قد يكون لأفلاطون ، وفيما يُنسب إلى أفلاطون من آراء بعضها قد يكون لسقراط . وما عدا ذلك فإن سقراط حقيقة تاريخية تنتصب هامةً في حركة الأحداث التي استطاعت تغيير وجه أثينا . ولو كانت مصادرنا عن سقراط محصورة في تلميذه أفلاطون وحده ، إذن لأمكن الطعن في حقيقة شخصيته . أما وإن مصادرنا عنه غير محصورة في تلميذه أفلاطون فقد أصبح من العسير علينا قبول الحجج والذرائع التي تنفي وجوده .

وهكذا فإن مصادرنا عن سقراط ستة تختلف قوة وضعفاً باختلاف أصحابها ومنزلتهم العلمية والإجتماعية ولكنها تتفق جميعاً في أن من يتحدثون عنه ليس شبحاً من الأشباح وإنما هو إنسان من لحم ودم يأكل ويشرب ويناقش ويمشي في الأسواق كسائر بني آدم وإن كان شتان بين أبناء آدم .

وهذه المصادر هي :

أ ـ أرسطوفان ، ب ـ أفلاطون ، ج ـ أكسينوُفون ، د ـ شذرات من مخلفات فيدون وايشين تلميذيْ أفلاطون ، هـ ـ روايات شعبية شفوية ، وسنوجز القول في كل واحد من هذه المصادر .

أ ـ فأما أرسطوفان ـ وهو أشهر شعراء الكوميدي في عصر سقراط ـ فقد كتب قصة مثيرة عنوانها (السحاب) وقد مُثِّلت على المسرح الأثيني سنة ٤٢٧ ق . م . ونجد فيها أن سقراط صاحب مدرسة يعلم صناعة المغالطة :

فهذا شخص وقع في الدَّيْن ولا بد من وفائه ، فيذهب إلى مدرسة سقراط يتعلم صناعة البيان ليتخلص من الدَّين أمام المحكمة ، ولم يكن سقراط صاحب مدرسة ولكن أرسطوفان اتخذه عنواناً على السفسطائيين لشهرته في أثينا ولغرابة أطواره ، وتعد هذه المسرحية أقذع أنواع الهجاء الذي وُجه إلى سقراط وألذعه . وهناك شبه إجماع بين النقاد الآن على أن أرسطوفان لا يهمه تصوير حقيقة سقراط بقدر ما يهمه أن يتخذ منه مادة للفكاهة ، فخلط بينه وبين خصومه السفسطائيين ونسب إليه ما شاء له خياله المجنَّح أن ينسب . لقد أساءت هذه المسرحية إلى سقراط إساءة بالغة إذ جعلت الكثيرين يعتقدون أن سقراط كان سفسطائياً بل من فحول السفسطائية ، ولعل دخول سقراط في حوارٍ مع السفسطائيين كما كان يحاور غيرهم للرد عليهم وإدحاض حججهم ، ونظراً إلى الصلة التي أسلفنا أنها كانت بينه وبين بروتاغوراس عظيم السفسطائيين ، بل بينه وبين سفسطائيين آخرين ـ أقول لعل هذين السببين هما اللذان سوَّلا لأرسطوفان أن ينزلق ويقع في هذه الزلة التاريخية . لقد كان أرسطوفان معادياً لسقراط وكان يُكنُّ له حقداً دفيناً ، كما كان يكره السفسطائيين الذين خرجوا على القديم وكان هو أحد المتعصبين للقديم . ، ولا ننسَ أيضاً أنه شغب قبل ذلك على انكساغوراس صديق برقليس وأثار عليه الجماهير من أجل خروجه على المأثور . ولئن دل كل ذلك على شيء فإنما يدل على صحة الوجود التاريخي لسقراط وإن كان ذلك لا يصلح بطبيعة الحال لأن يكون مصدراً موثوقاً يُركن إليه من مصادر فلسفة سقراط . ومهما كان حكم أرسطوفان على سقراط فإن هذا الحكم إنْ كان يمس جانباً واحداً فقط من جوانب حياة سقراط ، فإنه لا يمس في شيء أساس الوجود التاريخي لسقراط .

ب ـ وأما أفلاطون فإن مؤلفاته هي أوثق المصادر التي إنما كُتبت عن سقراط،وقد رسمت هذه المؤلفات أجمل صورة وأدعاها إلى الصدق . ولعل أقرب هذه المحاورات إلى شخصية سقراط وأدقها تصويراً هي المحاورات التي تلت وفاته مباشرة . ومن هذا القسم المحاورتان (الدفاع عن سقراط) و(أقريطون) .

وهناك قسم آخر من محاورات أفلاطون عرض لذكر سقراط ولكنه لا يوحي بالكثير من الثقة ، لأنه لم يُكتب بروح البحث التاريخي الموضوعي بقدر

ما كُتب بروح البحث عن المثل الأعلى للرجل الفاضل . وشتان بين وصف ما هو كائن بالفعل وبين ما يجب أن يكون . فإن أفلاطون في هذا القسم لم يكن رائده تصوير سقراط على حقيقته كما فعل في القسم الأول الذي كتبه على أنه تأريخ لأستاذه ، وإنما كان رائده فيه رسم صورة لَمثل أعلى يجب أن يقتدي به البشر جميعاً ويكون لهم نور هداية . وفي هذا القسم تندرج (المأدبة) و(فيدون) و(تيتياتوس) و(برمنيدس). بل لقد تنبه سقراط إلى مبالغات تلميذ أفلاطون وهو لا يزال حياً يُرزق. يؤيد ذلك قول ديوجين اللائرسي : « يقولون إن سقراط حين سمع أفلاطون يقرأ (ليزيس) صاح قائلاً : أيْ هرقل ! ما أكثر الأكاذيب التي يتقولها عليَّ هذا الشاب ! ذلك أن أفلاطون [في هذه المحاورة] قد أنطق سقراط بأشياء كثيرة لم ينطق هو بشيء منها » .

ج ـ وأما أكزينوفون فقد ترك لنا (مذكرات) Memorabilia عن سقراط كتبها بعد وفاته بنحو ثلاثين عاماً . وهو مفكر ضعيف تقصر به مداركه عن فهم سقراط وتحليل شخصيته والوصول إلى أغوارها . كما أنه لم يلازم سقراط طوال حياته بل لقد فارقه في أخصب سني حياته ، وهي الأعوام الأخيرة من عمره ، إذ كان خارج أثينا . وهو نفسه مشايع قصير النظر لمدرسة الكلبيين الذين كوَّنوا عن سقراط صورة مشوهة جداً حتى لتكاد أن تكون صورة كاريكاتورية مضحكة . ولهذا جاءت (المذكرات) ناقصة مبتورة لم تستطع السمو إلى مستوى الرجل الكبير . كما أن أرسطو يعد (المذكرات) من القصص الموضوعة أو الأحاديث الخيالية التي يردد سقراط في أكثرها آراء أكزينوفون نفسه . وإذا كان هذا الأخير قد صدق فيما نقله عن سقراط ، فإن كل ما نستطيع أن نقوله في هذه الحال هو أنه عُني بجمع كل ما يُنسب إلى المعلم من سخافات التي لا ضرر فيها ، لكن ذلك لا ينفي أبداً أن الكتاب على عيوبه يظل قرينة إضافية ثمينة تؤكد صحة الوجود الحقيقي التاريخي لسقراط ، فهذا الكتاب لا تكمن أهميته في جزئيات الأفكار التي يتضمنها بقدر ما تكمن في الدلالة الكلية لهذه الأفكار . وهي أن سقراط شخصية تاريخية حقيقية شهدت أحداث أثينا في فترة معينة من تاريخها ، بل صنعت بعض هذه الأحداث وكانت جزءاً فاعلاً في تطورها ، بحيث أن أثينا ما قبل سقراط هي غير أثينا في حياة سقراط ، وهذا حسبنا في تحقيق شخصية سقراط . وأما التفاصيل فهي مسألة ثانوية تافهة لا تقدح في الوجود التاريخي لسقراط .

د ـ وأما أرسطو الذي لم يعرف سقراط إلا من طريق الروايات التي كانت شائعة في المدرسة الأفلاطونية ، فلم يبق لنا مما كتبه عنه سوى بضع شذرات متناثرة هنا وهناك ، ولكنها تكفي لتكون وثيقة تاريخية ذات دلالة خاصة ، ويسري عليها ما يسري على أرسطوفان وأكزينوفون . وفضلاً عن ذلك فإننا ندين لها بمعرفة ما كان يقصده أفلاطون فيما كتبه عن حياة سقراط ، وما يرمي إليه من وراء الصورة الرمزية التي ينبغي أن تحتذى ، وما كان يريد به من بسط مذهبه هو على لسان سقراط ، إذ لولا أن أرسطو أضاء الطريق أمام الباحثين المحدثين لاختلط عليهم الأمر في هذه المسألة ولعزوا إلى سقراط ما لا يرضى من القول أو الفعل أو التقرير .

هـ ـ وأما فيدون وإيشين تلميذَيْ أفلاطون فقد وصلت إلينا منهما عن سقراط شذرات قليلة بسيطة كشفت لنا بعض نواحٍ من حياة سقراط كانت قمينة أن تبقى مجهولة لولاهما . ولذلك لا تُجحد أهميتهما ، فقد أضافا وثيقة جديدة إلى جملة الوثائق والقرائن الأخرى التي تعزز الشخصية التاريخية لسقراط .

و ـ إذا كانت المصادر السابقة ، لا تُنكر أهميتها ، فإن الروايات الشعبية التي عثر عليها الباحثون مثبتةً في مؤلفات الأبيقوريين ثم في كتب فورفوريوس من رجال الأفلاطونية المحدثة ـ أقول أن هذه الروايات مشكوك فيها وليست موضع ثقة من المؤرخين ، لأنها تصور سقراط تصويراً سيئاً لم يقره أحد من معاصريه أو من أخلافه الثقات . ومع ذلك فإنها من حيث الدلالة الكلية ودون الخوض في التفاصيل والجزئيات ، لا تخلو من الأهمية ، من حيث هي قرينة قوية تصب في قناة وجود سقراط ، وتحذر من الحذلقات المتفيهقة التي تروق للنقاد المتنطعين المغرمين بالتعلق بأذيال كل غريب وطريف على طريقة « خالف تُعرَف » .

والحق ، أن كثيراً من تاريخ أثينا وأحداث أثينا القرن الخامس قبل الميلاد لا سبيل إلى فهمها أو تعليلها إذا تجاهلنا جادّين حقيقة وجود رجل عملاق اسمه سقراط . ولا يفوتنا قبل أن نختم الحديث عن وجود سقراط أن نشير إلى دليل هام أورده تيلور في كتابه (عقل أفلاطون) The Mind of Plato لا يكاد يكتنفه أي شك مؤداه أن أسلوب الحوار في كتب أفلاطون كان إحياء لنزعة فلسفية تعود في أصلها إلى المحادثات السقراطية التي كانت تجري في أحياء أثينا بحثاً عن المعرفة (ص ٣٠) فكفاكم يا هؤلاء تشكيكاً في سقراط وفي حقيقة

أخلاقه وشمائله وسجاياه :

كان سقراط مثالاً للصبر وتحمّل الآلام . وحسبه أن يحتمل زوجاً شرسة سيئة الطباع إلى حد لا يطاق ، فكان يقابل ذلك بصدرٍ رحب ووجه طلق وصبرٍ جميل . ومن أقواله فيها : « إني مدين لسوء طباعها بفضيلة الصبر » . ولم يقتصر أمره على ذلك ، بل لقد غرس في نفوس أولاده منذ نعومه أظفارهم احترام هذه الأم وإجلالها .

وكان شجاعاً لا يُبالي الأرزاء والنكبات . فعندما التحق بالجيش كان مثالاً للجرأة التي تتطلع إليها النفوس الكبيرة وتجدُّ جاهدة في البحث عنها ولا تكاد تبلغها . وقد رحّب بالموت فعلاً حين وقف الموت مع الحق في صفٍ واحد ، ونبذ الحياة نبذ النواة حين اعتنقت الباطل والضلال .

كان جم النشاط ، غني النفس ، قوي الأخلاق ، انتصب مُعلماً للناس مرشداً لهم ، يتجول في الشوارع بحثاً عن رجل حكيم . ولكنه لم يجد أثراً لمثل هذا الرجل . فكل أولئك الذين تحدث إليهم لم يكونوا يعرفون شيئاً ، ولكنهم كانوا يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء . أما هو فقد كان شديد التواضع حتى لقد استعظم كلمة حكيم تُطلق عليه حين تنبأت له بها كاهنة معبد دلفي فقالت إنه « أحكم رجل من أثينا » . ففسر هذه النبوءة بأنه إذا كان له من ميزة على بني قومه فهي أن هؤلاء يدَّعون المعرفة وهم لا يعرفون شيئاً ، وأما هو فهو يتفوق عليهم في أنه إذا كان يعرف حقاً فإنما هو يعرف شيئاً واحداً فقط وهو أنه لا يعرف شيئاً . هنا تكمن حكمة سقراط الوحيدة ، وهذا هو المعنى العميق للنبوءة المذكورة . وإذا كان لا بد من استعمال كلمة (حكيم) Sophos في حقه ، فالأوْلى أن يُقال إنه محب ـ للحكمة Philo-Sophos .

وكان لا يستنكف عن أن يتحدث مع أى إنسان مهما كان قليل القدْر ، جاهلاً فقيراً ، أو وضيعاً خسيساً ، فيعقد حواراً معه لتثقيفه والسمو به وتنبيهه إلى ما يكمن فيه من قوى والطاقات ، فالنفس معدن العلم ، والحوار كفيل باستخراج هذا العلم . إن مقصده الإنسان ، وغايته الإنسان ، ورسالته خدمة الإنسان ، أيّ إنسان ، بصرف النظر عن وضعه الإقتصادي أو الإجتماعي أو

الثقافي . . . حسب المرء أن يكون إنساناً يقبل عليه سقراط ويبث فيه روحه ويعيد إليه رونقه. كان تعليم الحكمة في رأي السفسطائيين حرفة شريفة ، فغدا في رأي سقرط واجباً وطنياً تفرضه رسالة دينية أوحى إليه بها الصوت الداخلي الذي كان يسمعه في مختلف الظروف والمناسبات ، وهو ما يسمى (هاتف سقراط) . لقد ذهب نفسه لتعليم شبان أثينا الأخلاق دون أن يتناول أجراً عن هذه الرسالة التي ندب نفسه إليها وهو الفقير الذي يحتاج إلى الدرهم يرزق به عياله ويخفف به من نقمة زوجه . ولكي يعول أسرته اتخذ من نحت التماثيل حرفة له ، ولكنه لم يكن نحّاتاً نابغاً فكسدت بضاعته . أما حاجاته الخاصة فكانت في غاية البساطة : فكان في وسعه أن يعيش على كسرة من الخبز وحبات قليلة من ثمر الزيتون وجرعة من النبيذ . لقد تحرر إلى حدٍ لا يصدقه العقل من داء التملك الوبيل وكان يقول دائماً : « ما أكثر الأشياء التي لا أحتاج إليها » . وكان يشعر دائماً أنه غني في فقره حتى إن زوجه غدت لا تطيق الحياة معه .

ويبدو أنه كان متهماً بحب القبيادس الشاب الارستقراطي الجميل . وقد اعترف سقراط بحبه له في محاورة (المأدبة) . غير أن خطاب القبيادس في المحاورة وهو يصف سقراط وعلاقته به يجعله بريئاً من هذه التهمة ، وإنما هو الحب العذري ، الحب الأفلاطوني السامي ، الحب تقديساً للجمال ، لا لقضاء وطر وتحقيق شهوة . فليس في أخلاقه ما يشين ، ولو كان في هذه التهمة أي نصيب من الصحة لما قصَّر خصومه في التشنيع به، ولكانت ثغرة ينفذون منها إلى تحطيمه، ولكن الرجل كالطود أمنع من أن تناله تخريصاتهم وافتراءاتهم .

ورغم اتهامه بالإلحاد والكفر بآلهة المدينة فإن محاورة (الدفاع) لا تترك مجالاً للشك في أنه كان متديناً بل عميقاً في تدينه ، فهو يؤمن على طريقته الخاصة ، ويعترف بأن إيمانه هذا أسمى في معناه من إيمان أولئك الخصوم المغرضين الذين يتجرون بآلهة الشعب وهم أبعد الناس عن الإيمان بها . لقد أنفق حياته كلها في تقوى الله وإلتزام الخير ، وهي حقيقة تمنحه أعظم الرضى . وقد أدخل شيئاً جديداً كل الجدة في التجربة الدينية ، وهو الجمع بين الحكمة والقداسة ، ونظر إلى الأخلاق والسياسة على أنهما جزء من الدين ، لا الدين الأسطوري ، بل الدين العقلي الذي ينبع من القلب وينبثق من الوجدان ، ويعتمد على التأمل والنظر . إنه لا يؤمن كما يؤمن بنو قومه بوجود عدد كبير من

الألهة المتنافرين فيما بينهم ، المتناحرين كالبشر لا همَّ لهم إلا اجتلاب المصالح والإنجراف بالأهواء والشهوات والمناكح ، بدلاً من أن يكونوا مثالاً أعلى وقدوة صالحة ، ليسير الناس على منهاجها .

لقد علَّم سقراط شبان أثينا أن العقل أثمن ما في الوجود وأن اللذة التي يجتنيها الإنسان من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها في حياته وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهب مشاعرهم شغفاً بالمعرفة ، وأوقد في أفئدتهم حب الحكمة ، فتعلقوا به أكثر من تعلقهم بآبائهم والتفوا حوله يصيخون إليه السمع ويتدبرون أقواله . وهذا مما أسخط الآباء عليه وعلى أبنائهم فثاروا لفض الإشتباك بينه وبين أبنائهم ، أجل لقد فرق بين الابن وأبيه وصاحبته التي تؤويه . فتألبوا عليه من كل جانب وتألب معهم جميع الذين في قلوبهم مرض .

والخلاصة إن أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأحسن منها موته شهيد الحق والخير والمبدأ . لقد كانت حياته نضالاً مستمراً في سبيل ما يؤمن أنه حق وإيمان بالإنسان . لقد كانت حياته ملحمة فذة لمحاربة الفساد والقضاء على الأوهام والأكاذيب والأساطير ، ومجهوداً متصلاً لفهم الإنسان وإسعاده وإغنائه . لقد كان سقراط قُدُّة متحركة من الأخلاق وشعلة وضاءة وقودها الأخلاق . وكلما أوغلنا في شخصية سقراط ازددنا اقتناعاً بأننا نخترق عالماً من الأخلاق .

فلسفة سقراط

إذا كانت هذه المصادر ـ ما خلا المصدر الثاني ـ تكمن أهميتها في دلالاتها الكلية دون التفاصيل الجزئية ، فإن المصدر الثاني ـ أفلاطون ـ تكمن أهميته في التفاصيل وإن كانت لا تخلو من الدلالة الكلية ، فقد نقش أفلاطون لسقراط صورة لا تُنسى بلغت من الحيوية مبلغاً يصعب معه الشك في صحتها . ومع ذلك فإن عبقرية الفنان لا بد أن تترك آثارها السلبية على الوضع التاريخي لصاحب الصورة . ثم إن آراء سقراط كما يبدو في (المحاورات) آراء قد ألف الناس نسبتها إلى أفلاطون نفسه . فإذا حذفنا من (محاورات) أفلاطون كل ما يُنسب إلى سقراط ، فلن يبقى لمؤلفها شيء تقريباً . ومع كل هذه التحفظات يظل أفلاطون أوثق مصدر لنا ، المصدر الذي لولاه لما أمكننا أن نقول كلمة واحدة بخصوص آراء سقراط التفضيلية ولا أن نفسر تأثيره في عددٍ كبير من

رجال أثينا الأجلاء ، كلا ولا أن ندرك السبب الذي يقف وراء سورات السخط وفورات الغضب التي أثارتها دعوته . وعلى كل حال ، إن هذه المصادر جميعاً يكمل بعضها بعضاً ، وهي متواطئة كلها على تعزيز شخصية سقراط والإبانة عن جماع فلسفته . في اتجاهها العام وخطوطها الأساسية ، إن لم يكن في تفاصيلها الدقيقة .

كان الناس قبل الحركة السفسطائية يسلمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحداً لم يُعن بإقامة الدليل عليها لأن أحداً لم يشك يوماً في صحتها . فجاء السفسطائيون وأخضعوا هذه الحقاق وهذه الأخلاق لنقد العقل ، رغم تشكيكهم في أمر العقل ودعوتهم الصريحة إلى الإكتفاء بالحس ، وهذا من مفارقاتهم . فانهار البناء كله أو كاد جملة واحدة ، وكأنما جاء سقراط على موعد ليصلح ما اختل ويعيد ما انقضّ ، ويرفع قواعد البناء من جديد ، فشمَّر عن ساعد الجد وقذف بنفسه في محيط الفلسفة الهائج المتلاطم . لقد أراد أن يُعيد الأمر إلى نصابه ، ولكن على أساس جديد ، فيستبدل بالتصديق الساذج ، العلم والمعرفة اليقينيين ، ويقيم على أنقاض فوضى الحس ، نظام العقل وصرح الحقيقة .

كان كل شيء في بلاد اليونان يؤذن بتحول كبير ، وكان السفسطائيون أرهاصاً بهذا التحول بل شحنة أعطت دفعة كبيرة لعملية التغيير . فقد كانت أثينا قد أصبحت مركز الفكر اليوناني بعد حربها مع الفرس . ولكن كانت أثينا في حاجة إلى قائد يحقق التغيير . أما الشعراء فقد كان جل ما يسعهم تقديمه لا يعدو بعض القصص والأساطير التي قد تمس شغاف القلب مؤقتاً ولكنها لا تبعث على التفكير الطويل فضلاً عن أن تؤثر في السلوك الدائم . وأما السفسطائيون فقد قصَّروا في تعليم الناس الخير والفضيلة أيما تقصير . كما لم يقدم رجال الدين أكثر من شعائر ومناسك وطقوس . بضاعة مزجاة في بضاعة مزجاة . فلا بد من فيلسوف يكشف الزيف ، لا بد من معلم للأخلاق ومرشد للسلوك ، وقائد ثائر يتقدم المسيرة ، وكان سقراط كل ذلك بل أكثر من ذلك ، فحقَّ له أن يتولى بنفسه كل ذلك ! .

هذا وفلسفة سقراط إنما تظهر في كتابات أفلاطون الأولى على أرجح الظنون . وهي محاورات الشباب . فهي المحاورات التي حاول فيها أن يدافع

عن سقراط وأن يسجل ذكراه ، وهو لم يخلع عليه فيها بعد تلك الصورة المثالية التي عُرفت له في الكتابات اللاحقة . فهي قريبة العهد بسقراط يغلب عليها الرواية والمحاكاة بلا تكلف ولا خيال . وهذا ظاهر في محاورة (الدفاع) و(أقريطون) و(أوطيفرون) . كما ينتسب إلى هذا الطور أيضاً المحاورات التي يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطي ، وهو المنهج الذي أراد سقراط أن يحدد به مفهوم المعاني الشائعة ، ومن هذه المحاورات (خرميدس) ، وهي خاصة بتعريف الحكمة العملية ، و(لاخيس) ، وهي خاصة بتعريف الشجاعة ، و(ليزيس) وهي تدور على موضوع الصداقة ، ثم الكتاب الأول من (الجمهورية) ، وهل أفلاطون كان يريد فيما يُظن أن يجعل من هذا الكتاب محاورة مستقلة باسم السفسطائي الثائر (ثراسيماخوس) . وينتهي هذا الطور بمحاورة غورجياس وبانتهاء رحلة أفلاطون إلى سرقسطة بصقلية . ويمكن أن يضاف إلى هذا الطور أخيراً الصفحات التاريخية من محاورة (فيدون) كما أن لأرسطو نصوصاً قليلة ـ ولكنها صريحة ـ من شأنها المساعدة على تصوير شخص سقراط إن لم يكن كما هو في الواقع فعلى الأقل على وجه قريب من الواقع (راجع في هذا الصدد كتاب أفلاطون للدكتور عبد الرحمن بدوي صفحة ٩٥ ما بعدها) .

إن فلسفة سقراط التي يمكن استخلاصها من هذه المحاورات الأولى هي القول بوجود حقيقة ثابتة ، وبالتالي بوجود مبادىء مستقلة عن الأشياء المحسوسة ، ثم بوجود نظام للخير يربط هذه المبادىء بعضها ببعض ويجعل منها نظاماً متيناً متماسكاً . وسيدف أفلاطون بهذه النتائج إلى غاياتها القصوى . ومن هنا سيطلع علينا بنظرية المُثُل ، وهي النظرية التي تجد بذورها الأولى في تعاليم سقراط .

ففي مواجهة السفسطائية التي تكتفي بالمعرفة الحسية وتنكر المعرفة العقلية ، يقول سقراط أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تتجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول . ولما كانت التجربة عاجزة عن الدخول بنا إلى هذا العالم الأخير ، فمن الضروري الإيمان بوجود قوة عليا فينا قادرة على المعرفة مستقلة عن الحواس واسمى من الزمن ؛ وبحياة سبقت هذه الحياة الدنيا حصلت فيها النفس على الحقائق الأبدية ؛ وأخيراً الإيمان بعقوبات إلّهية للنفس التي

ترفض الإستماع لتعاليم المبادىء الخالدة وتستسلم للقائدين الأعميين : الرغبة واللذة . ونحن نعلم أن كل هذا هو الأفلاطونية ، ويكون سقراط بذلك قد نشر تعاليمها قبل أفلاطون .

والحق الذي لا جمجمة فيه أن النصوص تنقصنا لكي نقطع في هذه المسألة برأي حاسم ونقدم لها حلاً لا نزاع فيه . وأبسط ما يمكن أن يُقال في هذا الموضع إن سقراط قد حدس بكل هذه النتائج التي عرف أفلاطون وحده فيما بعد أن يجلوها ويعطيها كل أبعادها . غير أن موقف سقراط العملي وسلوكه نفسه يعبران عن هذه النتائج ويفرضانها على كل ذهن رائده الوصول إلى الحق .

موقفه من العلوم

والآن نتساءل : إلى أي حد كان سقراط يهتم بعلوم الطبيعة والرياضة والفلك ؟ وما هو موقفه منها ؟ .

إن الرأي السائد هو أن سقراط يمقت البحث في هذه العلوم وينفي كل فائدة يمكن أن تُجنى منها . فمن واجب الإنسان ألا يزيد على القدْر الذي يهتدي بهَ منها في حياته . أما فيما عدا ذلك فإن هذه العلوم بيداء واسعة يضل فيها العقل ، فكلما كُشف سراً بدت له أسرار ، وكلما حل لغزاً غامضاً لاح له لغز جديد أشد غموضاً . ولكن يبدو أن هذا الرأي مبالغ فيه . فإن مسرحية (السحاب) لأرسطوفان ، وكذلك قطع كثيرة من محاورات أفلاطون تعارض شهادتي أكزينوفون وأرسطو اللذين أنكرا أي اهتمام لسقراط بعلوم الطبيعة . فأرسطوفان يصوره وهو يبحث في الظواهر الجوية على طريقة ديوجين الأبولوني ، ويجادل في الأشياء الإلَهية والأشياء الخاصة بالعالم السفلي . كما يصوره أرسطوفان أيضاً يقيس قفزات البراغيت بعناية مضحكة وكأنه مهندس أهوس مجنون بعقله لوثة . وأما أفلاطون فإنه يرينا سقراط مشاركاً في مناقشات علمية ومنطقية دقيقة تبحث في الفلك والموسيقى وعلم أصول الكلمات étynologic كما يبدو في محاورتي (فيدون) و(مينون) . إن سقراط كان على إلمام لا بأس به بعلم الهندسة ، وهذا ما نستشفه في محاورة (مينون) أيضاً ، فضلاً عن أنه كان على علاقة وثيقة ببعض الفيثاغوريين . وهناك أخيراً شيء مؤكد في ثقافة سقراط وهو أنه قد عاش في وسط

تدور فيه مناقشات تبحث في ماهيات الأشياء وما سيُسمَّى فيما بعد بالمُثل والصور . ولئن دل ذلك كله وكثير غيره على شيء فإنما يدل على أن سقراط لم يكن بعيداً عن الحركة العلمية في عصره ، وبالتالي لم يكن في مستهل حياته على الأقل يبغض الخوض في المسائل الطبيعية أو يؤثر البقاء بمنأى عنها . وما لنا نذهب بعيداً إذا كان سقراط نفسه يعترف في محاورة (فيدون) أنه كان في صباه « شديد الرغبة فيما يُسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة » (محاورات أفلاطون ترجمة د . زكي نجيب ٢٥٦) ، وظل يتناول بالبحث أشياء الأرض والسماء حتى افتتن بها ، وكان لا يني يُقلق نفسه بالنظر فيها ، ثم بان له أخيراً أنه عاجز كل العجز عن هذه البحوث التي فُتن بها « إلى درجة عميت معها عيناي أن ترى الأشياء التي كنت أحسبني ويحسبني الناس عالماً بها علم اليقين » كما يقول (المصدر السابق ٢٥٧) . والحق أن رجلاً من معدن سقراط لا يمكن أبداً أن يكفر بالقلم وإلا شغف بالبحث عن الحقيقة . ولئن بدا هذا النص الذي ورد في (فيدون) يتعارض مع ما جاء في (دفاع سقراط) من أن هذا الأخير لم يُعْن بعلم الطبيعة ، فمعناه في أرجح الظن أنه عاجز عن الوغول فيه وسبر أعماقه لا سيما وإن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة من مسائله ، فنبذه وأعلن الحرب عليه ، وأكَّد أن الإنسان يجب أن يربأ بنفسه عن الإشتغال به وتحصيله ، ذلك لأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة ، فهي وحدها التي تستأثر بمعرفته . ولذلك فقد حرَّمت الألهة على الإنسان أن يُقبل على هذه الدراسة وأن يتدخل فيما لا يعنيه . ومعنى هذا أن الطبيعيين ببحثهم في الكون يخالفون حكم الألهة كما يقول بوترو في كتابه (دراسات في تاريخ الفلسفة) . بل إن الإعتماد على العلم الطبيعي للوصول إلى الحقيقة فيه إضرار بالعقل نفسه ، وتهديد له : فالمعرفة الصحيحة لا يجوز التماسها في العالم المحسوس . لأن العالم المحسوس هيهات أن يكون مصدراً للحقيقة ، وإنما مصدرها عالم آخر غير هذا العالم يبهر وهجه النظرَ فيصاب بالعمى (انظر المحاورات صفحة ٢٦٣) . ومن يدري ؟ فلعل هذا العزوف عن العلم الطبيعي قد جاء بعد إعلانه في نص (فيدون) السابق العجز عن الخوض في هذه البحوث .

وهكذا رفض سقراط متابعة هذه العلوم بعد أن باشرها وجرب حظه فيها . وبدلاً من أن يتجه إلى دراسة علم الطبيعة . فليعكفْ على دراسة نفسه . وقد شجعه على هذا الإتجاه حكمة قديمة كانت منقوشة على معبد دلفي هذا نصها :

« إعرف نفسك بنفسك » فاتخذها شعاراً له وقاعدة لفلسفته . فالنفس الإنسانية وحدها ـ لا الكون ـ هي الجديرة بالتأمل والبحث والنظر ، وما عدا ذلك فهراء في هراء . فقبل أن يعلل الإنسان الكون أليس الأخلق به أن يبدأ بترتيب منزله وشؤونه الخاصة ؟ وبدلاً من أن يحاول فهم الأشياء التي لا سبيل إليها أما كان خليقاً به أولاً أن يتصدى للأشياء التي يستطيع السيطرة عليها ؟ ولعل سقراط في تلك الفترة المبكرة من حياته قرر التخلي عن اهتمامه القديم بالعلوم الطبيعية والإنصراف بكنه الهمة إلى دراسة الإنسان . ويذكر وَلْ ديورانت في موسوعته العظيمة (قصة الحضارة) أن سقراط كان في شبابه قد درس العلوم الطبيعية مع أرخيلاوس ، فلما كبر ونضج عقله عدل عنها معتقداً أنها أسطورة خادعة ولم يعد يهتم بالحقائق أو بأصول الأشياء بل وجه كل عنايته منذئذٍ إلى القيم والغايات (الجزء الثاني من المجلد الثاني صفحة ٢٣٤) فأي قيمة أعظم من قيمة النفس ؟ وأي غاية أسمى من البحث في الإنسان ؟ فكل معرفة تهمل الإنسان ستعني بالطبيعة تلتمس أصلها وغايتها وعلة حدوثها ، فإنما هي معرفة ناقصة لا تأتي بخير . وبذلك نوفق بين الأقوال المتعارضة إلى سقراط ، هذا إذا أصررنا على هذا التوفيق ، أي على أن نكون سقراطيين أكثر من سقراط نفسه . نعم لقد تناقض لسقراط ، وما يضيره في ذلك ؟ وهل سلم عظيم قبله أو بعده من التناقض ؟ بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من التناقض ؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة ، متناسقة ، كقواعد المنطق ؟ ألا كفوا عن هذا السخف « فالإنسان في أساسه كان متناقض » كما يقول برديائف (الحلم والواقع) ، الترجمة العربية ، مكتبة السائح ، طرابلس ، لبنان ١٩٨٥ ، صفحة ٣٧) انظر أيضاً كتابنا (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٤٧ ـ ٦٤٩) .

حوار سقراط :

كان سقراط أكثر تواضعاً من الفلاسفة الأولين الذين ادعوا معرفة الكون والغوص على حقائق الأشياء ، فإذا بهم يناقض بعضهم بعضاً دون أن يصلوا إلى شيءٍ ذي بال . أما هو فقد اكتفى بأن يحصر فلسفته في معرفة كل واحد منا لنفسه ، وأكد أن هذه المعرفة هي الأساس الأول لكشف أسرار هذا العالم وحل ألغازه . وفي هذا يقول : ليست الحقيقة خارج نفوسنا ، إنما هي في داخلها . أو على الأقل إننا نجد في داخل نفوسنا القضايا الكفيلة باكتشاف هذه الحقيقة ،

وعلى هذا الشعار « اعرف نفسك بنفسك » أقام سقراط فلسفته .

وكان له منهجان في البحث يختلف أحدهما عن الآخر باختلاف المخاطبين . فأما الأول فهو الذي كان يستعمله مع طلبته ومريديه الذين يأتون إليه يبتغون الحقيقة وذهنهم خالٍ منها ، فيتدرج بهم في المحسوس إلى المعقول ، ومن وسائط الأشياء المادية ، إلى النظريات الفلسفية المعقدة ليدلهم على معرفة أنفسهم بأنفسهم والغوص على لآلئها وما عسى أن تنطوي عليه من منازع الخير والحق والجمال ، فمعرفة الإنسان لنفسه هي الشرط الأول للوصول إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة .

وكان يسلك في ذلك طريق الحوار ليبين للناس مقدار ما يعيشون فيه من أوهام ، وكيف السبيل إلى طرد هذه الأوهام . ثم يعمد بعد ذلك إلى بناء المعرفة الحقيقية القائمة على الإستنباط وتحديد الماهيات . فهو يسعى إلى استخلاص فكرة عامة مشتركة تُتخذ أساساً لما يتلوها من حوار ، وذلك بتقديم أمثلة حسية في غاية البساطة ، مأخوذة من واقع الحياة يتلو بعضها بعضاً ويمكن لجميع الناس أن يفهموها . فهو يرى أن المعارف مذخورة في طوايا النفس ، وأن الحوار الهادىء المتين كفيل بالكشف عنها . وكان سقراط طوال هذه العملية لا يفتر عن التحليل والتشبيه وضرب الأمثلة واتباع جميع وسائل الإقناع المختلفة الأخرى لكشف خبايا النفس . هذه هي عملية التوليد التي تُنسب إلى سقراط، وهو يشبِّه ذلك بما تقوم به أمه القابلة وهي تهتم باستخراج الجنين من بطن أمه ، أو بما يقوم به أبوه النحات وهو يستخلص صورة التمثال من قطعة الرخام . فالعلم يكمن في النفس كمون النار في الحجر . هذه هي عقيدة سقراط . وليس كالحوار ما يقدح زناد النفس . فالعلم ينبت بين اثنين كما يقول أجدادنا .

وإذا كان سقراط يستعمل المنهج السابق مع ملاتيذه الصادقين المخلصين الذين يطلبون الحق ويلازمون أهله ، فقد ادخر لأدعياء العلم والمستكبرين وأعداء الحقيقة منهجاً آخر يكشف زيفهم ويفضح سترهم . وكان يقسمه إلى مرحلتين : الأولى سلبية وفيها يجاري خصمه ويستدرجه إلى مواقع الخطأ ويغريه باللين ويملي له . ولا يزال به كذلك حتى تزلّ به القدم ويكون عبرة لكل أفاكٍ أثيم . فيأخذ بتلابيبه ساخراً متهكماً ، حتى يُحنقه عليه ويثير ثائرته ، فيخرج عن

طوره وتزيد حجته تهافتاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وعندئذٍ لا يسعه إلا التسليم والإستسلام . وهنا يعد سقراط نفسه سعيداً لأنه نجح في كشف حقيقة خصمه وانتزاع الأباطيل من نفسه . وهذا غاية ما يبغي سقراط ، لقد حقق ما يرمي إليه من سخريته اللاذعة التي كان يُصلي بها خصومه ناراً حامية . إنه لم يفعل ذلك لخبث في نفسه ولا لأذى يريد أن يلحقهبخصمه، وإنما ابتغاء هدايته وإصلاح ما فسد من نفسه وزاف في أحكامه . وهو لهذا يقول ـ على حد ما أورد جانيه وسياي في كتابهما (تاريخ الفلسفة) : « السخرية هي التي تخلصنا من الخطأ ، وتهيء عقولنا لقبول المعرفة ، وهي أمضى سلاح يُشهر على الأباطيل والأضاليل » (ص ٩٩٢) .

فإذا انتهت هذه المرحلة بسلام وحقق سقراط أغراضه بدأت المرحلة الثانية ليستأنف مع غريمه بحث الموضوع الذي كان مطروحاً للنقاش من قبل ، وهي المرحلة الإيجابية التي يرمي سقراط من ورائها إلى شفاء النفس المريضة وملئها بالمعارف الصحيحة بعد تطهيرها من الزيغ والضلال . فيبدأ عمله من جزئيات بديهية تقوم على أبسط قواعد المنطق وأصحها للوصول إلى نتائج مجهولة وحقائق تنبثق من طبيعة الحوار لم تكن بالحسبان . ولهذا يقول سقراط : « إن مهمتي هي مهمة القابلة . . . فإني استطيع بمعرفتي قدر نفسي أن أميز الخبيث من الطيب ، فانتزع الثاني من الأول كما تنتزع القابلة الجنين من الرحم » .

وعلى كل حال ، إن سقراط يريد إشعار الخصم المستعلي بالجهل والفراغ . وهذا الشعور كما يحلله سقراط يرمي إلى تحقيق نتائج مثمرة لا إلى مجرد التشفي والإنتقام وزرع الشك واليأس في النفوس ، وهذا في نظر سقراط هو الشرط الأساسي للوصول إلى الحرية الحقيقية . فالحرية لا تكون إلا بشعور النفس باستقلالها الذاتي ، وهذا الإستقلال هو الشرط الأول والأساسي لتطهير النفس وشفائها من أدرانها .

المعنى الكلي

لم تتكون الفلسفة التصورية الحقيقية عند اليونان إلاّ ابتداء من سقراط ، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الحسي . هو الوجود الذهني ، أعني وجود التصورات . فإن الأقدمين لم يكتشفوا طبيعة هذا النوع الجديد من

الوجود . وهذا ما يؤكده أرسطو أيضاً في (ما بعد الطبيعة) حيث ذكر لنا أن سقراط الذي كان يتناول في دروسه مسائل الأخلاق حصراً ـ لا الطبيعة بأسرها ـ بحث بالإضافة إلى ذلك أيضاً ـ [المعنى] الكلي [أي الوجود التصوري] ، كما أنه هو أول من وجه التفكير إلى مبحث الحدود (١ (٢٩) . فقد كانت الفلسفة قبل سقراط يغلب عليها الإشتغال بالمسائل الطبيعية اشتغالاً مادياً جافاً ساذجاً يعتمد على الفطرة والسليقة أكثر منه على المنهج والطريقة . فلما جاء سقراط رأى أن ما اتخذه الفلاسفة السابقون وسيلة لحل عقدة الكون لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم . لقد حاولوا العلم من طريق ما لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم . ولا مخرج من ذلك إلا باكتشاف الموضوع الحقيقي للعلم ، فهو الوسيلة الوحيدة لكشف أسرار الكون . فالمعرفة بالجزئيات هي معرفة مبتورة ناقصة لا تُغْني من الحق شيئاً ، أما الذي يُغْني حقاً فهو المعنى الكلي والعلم الكلي والمعرفة الكلية . فالكلي l'universel هو الأصل وهو المبدأ لحصول المعرفة ، وبغيره لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته فيها . لأنه فقط بهذه المعركة يمكن اقتناص ماهيات الأشياء . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب أن يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الأجزاء المادية الفجة والجزئيات المحسوسة الساذجة إلى معرفة الماهيات الكليات (انظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٩٦) .

وقد اهتم سقراط كثيراً باكتشاف المعنى الكلي أو الماهوي أو الماهية . نتأمل وأطال التأمل في المراحل التي تقطعها المعرفة قبل حصولها لدى الفرد ، فرأى أن الذهن البشري لا يعالج في أثناء تفكيره الشيء المادي الفج الذي تدركه الحواس ، وإنما هو يعالج الصورة التي انتزعها منه . وكذلك رأى سقراط أن الصورة نفسها لا تعني العقل لذاتها ، بل للعلاقة أو العلائق التي تقوم بينها وبين غيرها ، إذ بهذه العلائق وحدها تتكون القاعدة الكلية التي إنما ينصب عليها لا على الجزئيات ـ حكم العقل ، لأن الجزئيات متفرقة لا يمكن أبداً التوصل بها إلى الحقائق العامية فضلاً عن الحقائق الفلسفية . فالمهم في المعرفة الفلسفية هو النظر إلى الأشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها إلى بعض . وهذا ما يُسمى بالديالكتيك ، بمعنى البحث في صلة الأجناس والأنواع بعضها ببعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء ، ومعرفة الماهيات الحقيقية

التي هي العلم بمعناه الصحيح . فالطبيعة الخارجية لا تؤدي إلى أي معرفة ، وإنما وراء هذه الجزئيات الخارجية صور تصل بينها روابط أو علائق معنوية تُدعى بالمفاهيم الذهنية التي منها تتكون الكليات العامة الجديرة بالتعريفات والحدود الشاملة .

كانت آراء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط في نظرية المعرفة ـ إن صح أن عندهم نظرية في المعرفة جديرة بهذا الاسم ـ مقصورة على المعرفة العامية . ففيثاغوراس وهرقليطس وبرمنيدس وديمقريطس رغم تحليقهم في أجواء الفلسفة العقلية المجردة فإنهم جميعاً لم يتعدوا في آرائهم وأنظارهم العرفة العامية . أما المعرفة العلمية التي هي أساس كل علم وكل فلسفة ، فنحن مدينون بها لسقراط ـ وسقراط وحده ـ لأنه هو أول من فصَّل الكلام فيها . فقسم المعرفة إلى معرفة عامية شعبية ، ومعرفة علمية فلسفية ، ومعرفة حسية ومعرفة عقلية ، وجعل الثانية أساس كل معرفة وشرطاً لكل فلسفة . فهو في تصديه للسفسطائيين ومجادلتهم في اثبات حقائق الأشياء ، أبان لهم أن الحواس وإن كانت تخدعنا في العرضيات ، فإن وراءها عقلاً يفحص ما تنقله إليه فحص ناقد بصير لا يخدعه البهرج الباطل ، وأن هناك غير العرضيات التي تخدع الحواس حقائق كلية لا تختلف فيها العقول . فإذا كانت الحواس تختلف في لون الإنسان أو طوله أو قصره ، فإن جميع العقول لدى جميع العقلاء لا تختلف في حقيقة الإنسان الكلية ، وهي أنه حيوان ناطق . وكذلك سائر الحقائق الكلية الأخرى ، ومنذ سقراط فقط وعلى يد سقراط بدأ البحث في الحقائق الكلية وتواصَل وأصبح بالتالي مذهباً فلسفياً .

الحد أو التعريف

كان سقراط في صراع دائم مستمر مع السفسطائيين، ولذلك لم يدخر وسعاً لتحديد الألفاظ وإزالة ما عسى أن يكون فيهامن غموض واعتياض ، حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض ، ويسدُر في غيِّه كل من يتجر بفوضى الألفاظ وإبهام المعاني . ولذا كان كلما تحدث إلى أحد سأله : « to ti » ما هذا ؟ ماذا تعني بما تقول ؟ حدد عباراتك ، فإن أكثر الألفاظ لها معانٍ فضفاضة لم تستقر على مدلولٍ واحد ، بل هناك اشتراك في الألفاظ واشتراك في المعاني والدلالات من الممكن استغلالها بكل سهولة لأغراض مختلفة . . . وقد أفاد السفسطائيون

كثيراً من هذه الفوضى التي أراد سقراط أن يضع لها حداً .

لقد كان سقراط بحق أول علماء المعاني وأول واضع لعلم المعاني . فقد كان يشرح للناس الذين يتحدث إليهم خطر استعمال الألفاظ الضخمة أو الألفاظ المجردة التي تضطرب معانيها في أذهانهم . فإذا أردنا أن نناقش مناقشة مجدية ، يجب أن نحلل أحكامنا ونحدد المفردات التي نستعملها ، وندرك ما نريد أن نتحدث عنه بغاية الدقة والضبط . كما ينبغي أن نصنف الأشياء التي نعالجها فنحاول أن نعرف العلاقة بينها وبين الأشياء الأخرى . وهذا يقتضي رسم كل لفظة وتحديدها . وعندها يمكننا أن نتقدم خطوة خطوة بالإستقراء epagoge ،أي بسرد جميع الجزئيات التي يجب معالجتها ، ونستخلص منها النتيجة المنطقية التي تنطوي عليها . فلا قيمة لأي جدلٍ إذا لم يكن فيه تحديد للألفاظ أو تصنيف للمعاني ، ولا جدوى من المناقشة إذا لم نكن نعرف على أدق وجه ممكن ، الموضوع الذي نتحدث عنه .

كذلك كان أكبر هم سقراط حفز تلاميذه على التمييز بين الأفكار واختيار الجيد منها بمنطق العقل ، وحضهم على عدم الخضوع لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند إصدارهم الأحكام وتقويم الأمور . فالرأي العام لا يصلح أبداً أن يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي أن يُتخذ دليلاً على حجة رأي أو بطلان فكرة ، وإنما بالعقل ـ وبالعقل وحده ـ تُمحَّص الآراء والأفكار وتُحلل العقائد وتقتنص المعاني .

ومعنى هذا أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الأفراد ، بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد ، وأما العقل ـ وبتعبير أدق معاييره الثابتة ـ فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي ـ كما قلنا مراراً ولا نملّ أن نقول ـ لمعرفة شيء ما أن نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب أن نصل إلى معرفة وجوده العقلي الثابت أي إلى ماهيته في ذاتها ، أو إلى حده الكلي ، والمعنى واحد . ذلك أن العقل يستخلص من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة ـ بالإستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والمعارضة والديالكتيك ـ الإعتبارات أو المعاني الكلية الثابتة منها ، كالمبادىء والنواميس وصور الأنواع وحدود الأشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الإعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات أو في

كل فردٍ من أفراد ذلك النوع ، فقد صح أن يكون تعريفاً لها، وغدا بالتالي مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارةٍ أخرى إن الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل إليها بالحد الذي هو مجموع الصفات الذاتية للشيء المعرَّف .

وإذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ولا تتبدل ، فحقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط هو واضع فلسفة المعاني أو الكليات والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه ـ كما يقول أرسطو الذي يبدو أنه أخذ هذا التعبير عن أفلاطون تلميذ سقراط ـ أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الإستقراء . كما يمكن القول أيضاً إنه هو ـ لا أرسطو ـ المؤسس الأول للمنطق، لأن المنطق لا قيام له بغير مبحث الحدود والكليات والإستقراء والإستنتاج ، ولأن سقراط في رده على السفسطائيين هو أول من قال بمبدأ الهوية أو الذاتية ، أي إن الشيء هو هو (أ = أ) إذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية . من هذا المورد ، ومن إشارات وأوليات منثورة هنا وهناك عند السفسطائيين سينبثق منطق أرسطو . ومن أرسطو ستتلقى الأجيال المنطق ، ومن المنطق سينشأ العلم الكلي ، وبالمنطق ينتظم التفكير وتستقيم طرائقه ومناهجه .

والخلاصة ، لا علم إلا للكلي ، أي لا علم إلا إذا كان موضوعه تحديد المعاني ، وإقامة التصورات ، والوصول إلى الطبائع العامة أو الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السفسطائيون ، فإنهم ـ بحسب سقراط ـ لم يرتفعوا إلى مستوى المعاني أو الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا يسكعون في حضيض الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الإنسان مقياس كل شيء ، فإنهم لا يعنون بالإنسان الإنسان الكلي المطلق ، بل إنهم يعنون هذا الإنسان المشخص أو ذاك ، أي يعنون زيداً أو عمرواً أو بكراً ، دون أن ينظروا إلى الإنسان بمعنى الجنس الإنساني ، بل نظروا إليه بمعنى الفرد المحدَّد والمخصوص بزمانٍ معين ومكانٍ معين . وهم في نظرية المعرفة لم يقولوا مطلقاً أن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر ـ وما كان لهم أن يقولوا ذلك ما دام مذهبهم هو التجسيد الكامل للجزئي ولكل ما هو جزئي ، إذ الكلي لا يدخل في مصطلحاتهم ولا معنى له في منطق فلسفتهم ، وإنما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني

المتغير المحسوس (انظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ١٠١ ـ ١٠٢) .

وهكذا، فإن سقراط ـ بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد ـ إنما يتطرق إلى أشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وانتاجاً ، اي مسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي ـ لا الجزئيات ـ موضوع المعرفة ولُبُّ لبابها . وسيكون هذا الإكتشاف أساساً لنظرية المُثُل الأفلاطونية ، وعنصراً هاماً في المنطق الصوري الأرسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً أو يزيد ، بل سيمتد أثر هذا الإكتشاف إلى الوقت الحاضر ، إذ ستقوم عليه فكرة القانون الطبيعي ونظريات المعرفة على اختلافها والمذاهب العقلية الحديثة وفلسفة العلوم . . . كل أولئك مما تمخض عنه دماغ سقراط ووليد فلسفة سقراط ، ونعمة سابغة أفاء بها على الإنسانية تفكير سقراط ! .

وعلى أي حال ، إن اكتشاف المعنى الكلي والحد الكلي إنما يدين لسقراط ، وإذا كانت الفلسفة حتى الآن لا تزال تحبو وتكاد تدور في حلقة مفرغة ، فإنها ستقفز منذ الآن بخطواتٍ عملاقة تخترق العصور والدهور . ومع ذلك فإن سقراط لم يدرك الأبعاد التي ينطوي عليها اكتشافه الجديد، فلم يستطع الإفادة منه ولم يستطع أن يمضي به إلى غاياته القصوى ، فهو لم يرتفع إلى إقامة مذهب منظم في المعرفة يبين القواعد الرئيسة التي يسير عليها ، والمنهج التفصيلي الذي يجب أن يسلكه الإنسان في بحثه للماهيات . ومهما قيل في منهجيته فإنه لم يعتمد في حواره على قواعد فلسفية محددة واضحة، بقدر اعتماده على براعته هو في إدارة الحوار، وفي استخلاص الماهيات بعضها من بعض وتصنيفها وترتيبها من جهة العموم والخصوص . ومهما كان مبلغ تفوق سقراط في الحوار فإن هذا الحوار يظل غير كفء لتوليد أي معرفة جديدة وإن كان كفوءاً لإثارة الإعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الأذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق .

وإذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية والماهوية ، فإنه قد أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . إنه يظل أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الأولى في الصرح العظيم الذي ما فتىء يعلو ويسمق ، وفي كل يوم يرتفع حجر جديد ، وفي كل يوم يطل على

أفقٍ جديد . (المصدر السابق) .

الأخلاق

كانت الفلسفة قبل سقراط ـ كما ذكرنا أكثر من مرة ـ لا تعبأ إلا بالبحث عن المبدأ الأول للأشياء وعن تفسير ظواهر الكون الطبيعية . ولكن سقراط وجه تيارها وجهة الأخلاق . وجعل البحث في الفضيلة جزءاً منها بل أهم أجزائها . نحن لا ننكر أننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط والسفسطائيين بعض الإتجاهات الخلقية والإنسانية التي استمدوها من تجاربهم في الحياة العملية . إلا أن هذه الإتجاهات لا تصل أبداً إلى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهب كاملاً في الأخلاق يتكون منه كلٌ متناسق متلاحم تتسلسل أجزاؤها بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد . كما أن علوم السفسطائيين وإن كانت تُعنى بالإنسان ، إلا أنها لا تعنى ببيان الخير والغاية من السلوك ، فقد تركت الأخلاق في مستوى عملي فضلاً عما تنطوي عليه الأخلاق من نسبية وسلبية . وهذا ما سيتداركه سقراط . فقد أرسى القواعد الأولى التي تصلح أن تكون في وقتٍ واحد أساساً لنظرية علمية في المعرفة ولعلم الأخلاق العقلي . فالمعرفة إذا استبطنّاها واستخرجنا منها كل ما تنطوي عليه من إمكانات ومضينا فيها إلى غاياتها أصبحت أخلاقاً ، كما أن الأخلاق هي امتداد للمعرفة ، والأخلاق التي لا تؤسس على المعرفة ـ ليست جديرة باسم الأخلاق . هذا هو موجز نظرية سقراط في الأخلاق . فالأحكام الخلقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته في تسلسلٍ في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

لذلك كان لزاماً عليه أن يطبق ما توصل إليه في نظرية المعرفة على الأخلاق . يجب عليه أولاً لهدم النظرية السفسطائية تحليل المفاهيم الخلقية ليصل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقية العامة لتي تصلح لكل زمان ومكان ، إنه يريد إيجاد القوالب الأساسة أو الأشكال الأولى للخلقية العقلية التي لا تتأثر بظروف الزمان والمكان ، بصرف النظر عن المضمون الذي يختلف باختلاف الأفراد والجماعات والبيئات والثقافات والعصور والدهور .

ولا ينبئنا بهذا مثل (محاورات) أفلاطون . ولا يخفى أن (المحاورات) التي كتبها أفلاطون في عهد الشباب ـ وهي التي نجد فيها نَفَس سقراط ـ يكثر فيها البحث في تعريف الفضائل. فمحاورة (خرميدس) تحاول تعريف العفة أو الإعتدال ، كما أن محاورة (ليسيس) تهتم بتعريف الصداقة ، وأما الشجاعة فتُعنى بها محاورة (لاخيس). وهكذا أخذ سقراط في تحليل دلالات المعاني الخلقية حتى انتهى إلى تحديد خواصها الكلية .

فالفضيلة عنده هي أساس الأخلاق ، وإذن فلا بد أن يضع لها تعريفاً يقوم على إدراكنا العقلي لصفاتها المشتركة في جميع الأعمال الفاضلة . ولتحقيق هذه الغاية فقد كان تارة يصعد من الجزئيات إلى الكليات، بعد أن يستقرئها ويتثبت من انضوائها تحت عَلَم صفات عامة تجمعها كلها ، ثم يستخلص من ذلك قاعدة صحيحة يسلم بها الناس جميعاً . هذا تارة ، وتارة نراه يقيس بعض الجزئيات على بعض ، فينتج له من ذلك معيار يبلغ من الصحة حد الضروريات . فمن قبيل التعريفات الكلية التي كان سقراط يشغل بها نفسه تعريف الشجاعة مثلاً ، وهو التعريف الذي ورد في محاورة (لاخيس) كما ذكرنا . وفي هذه المحاورة يتضح جهل القادة العسكريين بالشجاعة الحقيقية . إنهم لا يفقهون ـ مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك ـ أن الشجاعة صفة أخلاقية ، وأنها تفترض لتكون واعية ، صفة العلم ، أي العلم بالخطر الحقيقي ، العلم بما « ينبغي » أن نخافه أكثر من أي شيء آخر ، العلم بسلّم القيم والعلم بالخير الذي يسمو على جميع القيم ، الخير الذي نقبل من أجله الموت . إنهم لا يدركون أن الشجاعة الحقيقية تختلف عن التهور المادي الساذج ، أنها تقتضي العلم بالخير في ذاته ، وبالتالي تقتضي العلم بالفلسفة (ألكسندر كواريه : مدخل إلى قراءة أفلاطون صفحة ١٠٨) . وهنا يربط سقراط بين الشجاعة وبين الفلسفة ، لأنها تعلمنا الخير في ذاته ، وتعلمنا أنه ذلك المعنى الذي يسمو على الحياة . إن غاية هذه (المحاورات) أو أكثرها هو نفي مثل تلك التصورات الشائعة ، ومحاولة البحث عن التصور الحقيقي ، والوصول إلى العلم الحقيقي بهذه التصورات .

وهذا الإدراك العقلي للفضيلة ليس غاية في ذاته ، إنما هو بطبيعة الحال وسيلة يتمكن بها الإنسان من أن يسلك في هذه الحياة سلوكاً فاضلاً تنطبق عليه

أوصاف الفضيلة حسبما أدركها العقل . لقد كان التبشير بالفضيلة وحمل الناس عليها هاجس سقراط الأساسي ، إنها الغرض الأول من فلسفته . وكان أول همه أن يقضي على مذهب السفسطائيين المنكرين لوجود الحقائق . وقد سلك في إدحاض آراء خصومه سبيل الإستقراء . فيكفي أن يسوق عدداً من الأمثلة على الرجل الفاضل ويستخلص الصفات المشتركة بين تلك الأمثلة حتى يكون له معيار ثابت يقيس به أفعال الناس ويميز به خيرها من شرها . فإذا ما تم له ذلك قطع الطريق على كل سفسطائي متبجح . فالأخلاق عند سقراط غصن من دوحة الفلسفة لأن هذه الأخيرة بناء متين متكامل ترتبط كل لبنة فيه بالأخرى وتسلم كل درجة من درجاته إلى الدرجة الأخرى ، وليست مجرد تمرينات عملية هشة عرضة لهجوم السفسطائيين وغيرهم .

غير أن سقراط لم يتم العمل الذي بدأه . فحسبه أنه كان أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الأخلاقي ، ووضع اللبناتِ الأولى في البناء الذي سيرفعه تلميذاه القطبان أفلاطون وأرسطو . وهذا ما يُبينُ لنا من الدور العظيم الذي اضطلع به سقراط في تاريخ الفكر الإنساني ، ويفسر الإعجاب الذي تشهد له به الأجيال المتعاقبة . لقد كان سقراط قنطرة عبر عليها العلم الإنساني من عهدٍ إلى عهد ، من عهد الحقائق الجزئية القمينة التي تشد الإنسان إلى الأرض إلى عصر الحقائق الكلية التي وصلت بالعقل الإنساني إلى أوجه ، بحيث نستطيع أن نقول إننا بدأنا بسقراط تاريخ العقل الحقيقي ، وتاريخ العلم الحقيقي ، وتاريخ الفلسفة الحقيقية ، وتاريخ الأخلاق الحقيقية ، فناهيك بالمعنى الكلي طريقاً إلى الحقيقة : أيِّ حقيقة !

إن هذا العملاق الذي لا يفتأ يعترف بعجزه وجهله هو ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ المعلم الأول للإنسان والمؤسس الحقيقي للفلسفة الخلقية القادرة وحدها على صنع الإنسان وإعطاء معنىً لوجود الإنسان . فلا شيء أهم من الإنسان ولا شيء أولى بالدراسة من الإنسان ، فإنما العلم الحقيقي عنده هو علم الإنسان وبالتالي علم الأخلاق ، لأن علم الأخلاق هو قمة علوم الإنسان . أن روح أخلاق سقراط تتلخص في هذه الحكمة : اعرف نفسك بنفسك أيها الإنسان . ومن هنا تتفجر علوم الإنسان .

الفضيلة هي المعرفة

العلم الحقيقي في مفهوم سقراط هو العلم بالكلي ، فلا علم إلا العلم بالكلي ، وما ذلك إلا لأنه ثابت وواحد في الناس جميعاً . وأما الجزئي فهو متغير لا يثبت على حال واحد ، كما أنه متعدد يختلف باختلاف الأشخاص والظروف والزمان والمكان . العلم الأول يعتمد على العقل ، والثاني يعتمد على الحس . ومن هنا خصومة سقراط للسفسطائيين . فهؤلاء يقولون إن الحواس هي وحدها السبيل إلى المعرفة ، وإن الإدراك الحسي هو أساس كل معرفة . ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص كانت المعلومات التي ترد إلينا من قِبله مختلفة أيضاً ، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها لنا الحواس . فكانت رسالة سقراط أن يقيم بناء المعرفة على العقل لا على الحس ، ليثبت ما أنكره السفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة . فإذا كان الحس يُفرّق فإن العقل يُوحّد ، وإذا كان الحس يختلف من إنسانٍ إلى آخر فإن العقل واحد في الناس جميعاً ، فهو عام مشترك عند جميع أفراد البشر . وإذا كان الوجود في الخارج هو سبب الإختلاف والتغير والتعدد ، فإن الوجود في الداخل ، أو في الذات أو في العقل أو في النفس، هو سبب الوحدة والثبات . وإذن فالوجود الحقيقي هو الوجود الواحد الثابت لا الوجود المتغير الذي لا يقع تحت حصر ولا يحيط به عدد .

ولما كان العلم الحقيقي هو العلم بالكلي ، وكان العلم بالكلي موجوداً في النفس ، فيجب علينا أن نلتمس في النفس إذن العناصر اللازمة لإقامة صرح العلم - كل علم . ولما كان العلم الحقيقي عند سقراط هو علم الإنسان لا علم الطبيعة ، وكان علم الإنسان ينبثق من النفس الإنسانية ، فإن المعرفة الحقيقية هي معرفة النفس الإنسانية .

ومن هنا تخليد سقراط للحكمة القديمة « اعرف نفسك بنفسك »، على أن تكون معرفة عميقة مبتكرة على طريقة سقراط الخاصة به . « إعرف نفسك بنفسك » معناها أن يبحث المرء بعقله ويغوص في أعماق نفسه فيعلم أنها مستقر العلم والحقيقة ومنشأ الأخلاق ، قمة العلم والحقيقة .

إن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة قواها ونزعاتها وميولها ، وهذا هو

موضوع علم النفس .

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة جوهرها وأصلها ومصيرها ، وهذا هو موضوع علم ما وراء الطبيعة .

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة قوانين التفكير الصحيح وترشد إلى الصواب ، هذا هو موضوع المنطق .

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة طرق سلوكها وفقاً لما توحي به طبيعتها الخاصة ، وهي طبيعة الحق والخير والجمال ، كيف لا وهي مستقر الوجود العقلي ، أصل كل حق وخير وجمال ! .

ومعنى هذا أن الحق والخير والجمال من طبيعة واحدة ، فما يجمع بينها هو الإتساق والإنسجام والترابط والوحدة . فالحق خير وجميل لا ينفصل أحدهما عن الآخر ولا يُفهم أحدهما بغير الآخر . وكذلك الخير جميل وحقيقي ، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك . فلولا أن الخير جميل ما كان خيراً ولولا أنه حق لكان كل شيء آخر إلاّ أن يكون خيراً . وكذلك الجمال حق وخير : اسمان لمسمّى واحد ووجهان لعملة واحدة .

وهنا نصل إلى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط . فقد كان سقراط في أول أمره يبشر بالفضيلة والأخلاق العملية في شوارع أثينا ويهاجم السفسطائيين مهاجمة عنيفة ، حتى عُرف بالعدوّ الأول للسفسطائية والسفسطايين . ولكن هذه الفضيلة العملية التي يدعو إليها صقلت عقله وجلت روحه ، فتدرج من ذلك إلى القول بأن الأخلاق يمكن أن تكون علماً يُدرَّس ونظريات فلسفية تُعلَّم . فالأخلاق ليست متروكة للأهواء ، بل يجب أن يكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، وفنٌّ للحياة، وحكمة تعتمد كلها على المعرفة والتفكير. ولما كان جوهر النفس عند سقراط هو العقل ، وجوهر العقل هو الحق والخير والجمال ، لما كان أمرها كذلك كان العقل هو رائدها ، والخير هو وجهتها والجمال هو متعتها . لذلك عُرف عن سقراط قوله المأثور : « الفضيلة علم [أو معرفة] والرذيلة جهل » . غير أن العلم الذي تحقق به النفس فضيلتها ليس هو علم الطبيعة ، بل هو العلم الأخلاقي الذي يبين لها الخير ، أو هو الحكمة الإنسانية كما يقول في (الدفاع) .

وهكذا فالعلم عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس . وذلك أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء وهو الذي يبين أين يكون الخير وكيف السبيل إليه . ومتى حصل هذا العلم حصلت معه الفضيلة . وذلك لأن الذي يعلم علماً حقيقياً أن هذا العمل خير يعلم في الوقت ذاته أن من صالحه أن يفعله ، وإذن فليس من الممكن ألا يريد عمله ، لأن الإرادة لا تأمر بخلاف ما يأمر به العقل ، وليس عثارها أو خطؤها إلا نتيجة لضلال العقل وزيغه . إذن متى علمنا أن هذا العمل خير أردناه ، ومتى أردناه فعلناه ، لأن كُلًّا منّا إنما يطلب الخير لنفسه ، والخير إنما يكون بتوافق الإرادة والعقل . ولذلك لا يقْدم الإنسان على الشر باختياره ، بل لا يسعه أن يرغب فيه حين يعلم علماً حقيقياً واضحاً ما هو الخير . فإذا جنح للشر فهو إنما يجنح له لجهله به . فكل الشرور إذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . فلا أحد يكون شريراً بإرادته ، ومهمة العقل هنا إنما تنحصر في إنجاز هذا التكامل بين العلم والعمل وهذه الوحدة بين السلوك والنظرية .

فأساس الفضائل جميعاً إذن هو العقل . فمثلاً أن الرجل الذي يحسن إلى إنسانٍ آخر على سبيل التقليد لا على سبيل الحكمة والبحث والنظر، لا يُعدُّ فاضلاً في نظر سقراط لأنه لا يعرف حقيقة الإحسان والغاية منه . وكذلك الشجاعة التي هي في الظاهر أبعد الفضائل عن أن يكون الحافز عليها العقل لا تخرج عن القاعدة العامة بل يسري عليها ما يسري على غيرها من الفضائل الأخرى . ذلك بأن أشجع الناس ليس هو أكثرهم تهوراً ، وإنما هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقْدم عليه،ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي إلى درء هذا الخطر . وهكذا سائر الفضائل فكلها يجب أن تستضيء بنور العقل . ويجب أن نلاحظ هنا أن طبيعة الفضيلة عند سقراط غيرها عند أفلاطون . فهي عند سقراط تصدر عن النفس التي جوهرها العقل ، وأما عند أفلاطون فهي تصدر عن قوة أخرى غير القوة العاقلة ، وهي القوة الغضبية .

خاتمة :

وخلاصة القول ، كان سقراط يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير ، أي إذا عرف الإدراك العقلي للخير . فالعمل الأخلاقي مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها . فالفضيلة

تتضمن المعرفة ، بل هي معرفة . فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ، من غير أن تعمله ، كما يستحيل أن تعمل الخير من غير أن تعرف أنه خير . فيكفي في نظر سقراط أن تعرف ما هي الفضيلة حتى تبتعد عن الرذيلة . وكل عمل قبيح إنما يصدر عن الجهل بالفضيلة ، لأن الإنسان لا يسعه إذا عرف الخير أن يفعل شراً ، والناس جميعاً ينشدون الفضيلة ولو كانوا يختلفون في معناها . فالإنسان يريد الخير ويسعى إليه سعياً حثيثاً ، ويكره الشر ويفرُّ منه جهده ، فمن عرف نفسه وعرف خيره بما هو إنسان جوهرهُ العقل والحكمة أراد الخير حتماً ، ومن جهل نفسه وخيره انزلق في طريق الشر وضل ضلالاً بعيداً . فإذا أردنا إصلاحه وتقويم اعوجاجه من الواجب أن ندله على طريق الخير ليُقبل عليه ، وعلى طريق الشر ليبتعد عنه . فجميع الشرور ناشئة عن الجهل ، وكل الخيرات وليدة العلم . نعم قد ينخدع العقل وتفسد أحكامه ، على أن الأخطاء التي تنجم عن خداع العقل يمكن أن يتلافاها كل من في مستطاعه أن يزن الأمور ويقيسها ويقدرها تقديراً صحيحاً . وعلى هذا يصبح السلوك الواجب اتباعه في الحياة نوعاً من الموازنات أو الأقيسة المنطقية ، وبالأحرى ضرباً من الحكمة والتحليل المنطقي ، ولكن هل كل إنسان قادر على ذلك ؟ هيهات !!

« فليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئاً عن خطأ في الموازنة . . . ولا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً ، فإن الشرير لا يجهل البتة ما أقدمت عليه يداه . . . ولكنه يسعى إليه وهو آسف . إنها هزيمة العقل أمام الخطيئة . لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول لا أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذٍ لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين : فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل بضد ما يعلم . . . فإذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على مجرد العلم ليكون فاضلاً ، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية لتكون عملية نظر وتأمل ، كما يقول سانتهلير » (نقلاً عن كتاب الأخلاق لأرسطو) ترجمة أحمد لطفي السيد .

وقد رد أرسطو على نظرية سقراط رداً مقنعاً فقال :

إن سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده ، وتخيل أن جميع أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل وحده . ولكن

هيهات ، فإن أكثر أعمال الإنسان محكومة بالعواطف والشهوات ، وإذْ ذاك قد ينجرف في الخطأ وهو عالم بما يفعل .

وهكذا فقد شكك الكثيرون منذ القدم في القيمة المطلقة لنظرية سقراط التي تقول بوحدة المعرفة والفضيلة ، وأوردوا عدداً لا يحصى من الشواهد التي تؤكد رؤية الناس للخير وعزوفهم عنه في نفس الوقت وتمثلوا بقول الشاعر اللاتيني:

Video meliora proboque deteriora sequor « قد أرى الأفضل ولكني أتبع الأسوأ » .

ورغم أني لا أحب نقد الفلاسفة الذين أؤرخ لهم بل أدعهم ينقد بعضهم بعضاً ، فيتولى اللاحق بنفسه تصحيح السابق وتفنيد أقواله أو بعضها ، وبهذا الطريق تنمو المذاهب الفللسفية وتنضج ، فإن هذه النظرة هي من الشذوذ بحيث لم تترك لي خيار السكوت . ولذلك فالرأي عندي أن سقراط بتوحيده بين المعرفة والفضيلة يسلب الإنسان الإرادة ، وهي الأصل في كل أخلاق . فإذا لم تكن إرادة لم تكن أخلاق . فهو يكاد يقول بوجود علاقة ضرورية بين العلم والأخلاق ، أي هناك علاقة حتمية وجبرية بين طرفي المعادلة غابت عن سقراط . هذا ما تؤدي إليه أقواله عرف أو لم يعرف . فليت شعري إذا كان العالم مجبراً على العمل بعلمه ، فما فضله في هذا العمل ، ما دام لا خيار له ولا قدرة على أن يعمل بخلاف ما يعلم ؟ لقد انهارت بذلك الأخلاق وفقدت معناها وروحها ومبرر وجودها . أجل لقد فقدت جوهرها ولُبَّ لبابها ، فماذا عساه يبتغي بعد ذلك منها ؟

ولعله مما يشفع لسقراط في هذه المسألة ، طبيعته الخيِّرة التي قد فاقت حدود التصور،فأحسن الظن في الناس جميعاً وحسب الخير حظًّا مشتركاً بينهم لا يخلو منه إنسان في كل زمان ومكان . لقد آمن بالجميع وأسرف في حب الجميع حتى لأعتقد أن عوائق بسيطة تحول دون اكتمال نمو الجميع ، وأن كلمة طيبة أو ملاحظة عابرة ، أو حكمة بارعة تكفي لشفاء الجميع ! لقد كان سقراط هنا إنساناً ساذجاً حقاً . ولعله نسي أنه نصب نفسه معلماً للأخلاق ، في بلدٍ كاد القيِّمون عليه تنعدم فيهم مشاعر الأخلاق . لقد نسي دسائسهم ومؤامراتهم حتى لم يهنأ لهم عيش إلا بمحاكمته محاكمة ظالمة وإصدار الحكم بإعدامه فخلت لهم الساح . لقد نسي حروب البلوبونير ، ونسي أنه خاض حرباً ضروساً في بلدٍ

يقاتل فيه الإنسان مواطنه الإنسان ، لا لقضية عادلة ، بل شفاءً لغيظ أو اشباعاً لحقد أو تحقيقاً لمغنم رخيص أو انتصار أجوف . . . أجل لقد غاب عن سقراط كل هذا وغـاض في القلب الكبير ! لقد خلط بين مجتمع الملائكة الأطهار ومجتمع الشياطين الأشرار . وفي غمرة الإشراق الروحي الذي لا يفارقه ـ حسبهما واحداً ، فالكل أطهار في أطهار ! فيا للطهر الذي لا يرى إبليس وقبيله في وضح النهار ! .

الفصل الثاني

أفــلاطــون

حياته

هو أرسطوقليس (Aristocles) بن ارسطون (Ariston) وأفريقطيون (Perictione) . وقد أُطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . وُلد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثمانين .

وهو من أسرة أرستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلياً وبرع في الغزَل وكتابة المسرحيات، ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا أن أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوفَ الشيخَ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الأولى في الإضطرابات السياسية والأزمات الإجتماعية . حارب في ثلاث معارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق.م . وانكسرت أثينا وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة اقريطياس (Ctitias) رئيس الطغاة وعمّ أفلاطون ، فاستلم زمام الحكم من

بعده جماعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصُدم أفلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلّف لنا صوراً غير تاريخية ـ ولكنها رائعة ـ لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« أقريطون » و« فيدون » .

وبموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا إلى حين . فذهب أفلاطون إلى ميغاري حيث صديقه أقليدس ثم إلى قورينا (Cyrene)(*) ويظهر أنه سافر منها إلى مصر دارساً مستقصياً ، فأطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها إلى أن وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها إلى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغوراس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعد ذلك إلى صقلية تلبية لدعوة تلقّاها من طاغيتها ديونيسوس الأول (Denys) وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الأخير ديون (Dion) الذي أصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ أفلاطون اخلاصاً في الأكاديمية . ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف أن يدعو فيلسوفاً إلى بلاطه . لكن سرعان ما دبَّ الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفاه على متن إحدى السفن إلى جزيرة ايجينا (Egine) حليفة اسبرطة ، وكان لا بد أن يصبح أفلاطون ـ وهو أثيني ـ أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى افتداه أحد القوريناثيين وهو أنيقريس (Anniceris) ثم عاد سالماً إلى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكليته إلى تأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي سقرطة الشباب الأثيني وتثقيفه وحُسن توجيهه وقيادته . فأسّس في إحدى ضواحي أثينا ـ بالقرب من حدائق البطل أكاديموس ـ ما قد أصبح يُطلق عليه فيما بعد اسم « الأكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى أفلاطون دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول إليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخلنَّ علينا » . وانتقلت الأكاديمية من بعده إلى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطلميوس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع أفلاطون إلى الدرس والتعليم في الأكاديمية زهاء أربعين سنة

---

(١) وهي الآن قرية صغيرة تُدعى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

تخللتها رحلتان قصيرتان إلى صقلية بعد موت ديونيسوس الأول وانتقال الحكم إلى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاضلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يقفل راجعاً إلى بلده ويستأنف مهمته الأصلية وهي التدريس ، فأقام على ذلك حتى توفي سنة ٣٤٧ ق . م عن عمر يناهز الثمانين .

محاورات أفلاطون :

إن أفلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت إلينا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء أول فيلسوف تظلّ جميع كتبه محفوظة دون أن تسطو عليها يد الضياع . ولعل من أسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كُتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة إلى أفلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ أفلاطون جميع كتبه بأسلوب الحوار ، ما عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها أرسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، التي اختتم بها مؤلفاته بطريقة الكلام المرسَل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ أفلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلا محاورة « النواميس » فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم « الغريب الأثيني » ويغلب على الظن أنه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عنها .

وقد اختار أفلاطون أسلوب الحوار لأسباب أهمها في رأينا أن الحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى أن الحوار عنده ـ كما كان عند استاذه ـ هو الطريقة المثلى لإكتشاف الحقيقة . فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل إلى إظهارها إلا بإحتكاك الأراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقد تكون لأفلاطون بواعث أخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا أهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية أن هذه المحاورات قطعة فنية أكثر منها سجلاً تاريخياً للأحداث التي تأتي على ذكرها . فأفلاطون ليس مؤرخاً إنه فنان، إنه لا

ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلاً أميناً ، كما أنه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة . فقلما نجد فيها إنسجاماً في الأفكار أو تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً ما تقفز إلى نتائج لا تستلزمها المقدمات المطروحة وكثيراً أيضاً ما تنتقل من موضوع إلى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء ، بل هي لا تخلو أيضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً. ماذا أقول؟أخطاء تاريخية في كثير من المحاورات . ففي أفلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجاً يُسكر ، فيه عذوبة ولذة وفيه متعة وسحر وتألق . فالفن يسيطر عنده على العقل، والخيال أولى عنده من الواقع، والحياة مقدمة على المنطق والمنهج .

والخلاصة أن أفلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ولا يقتصر الأمر على هذا ، فحتى الأسطورة تشغل مكاناً هاماً من الحوار الأفلاطوني ، إنها سمة بارزة من سمات تفكير أفلاطون ، فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والعاطفة الخصبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة أفلاطون إلا على هذا الأساس .

وعدد المحاورات التي بين أيدينا ستة وثلاثون (بما فيها « الرسائل » التي تعد محاورة تختتم بها مؤلفاته . ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة إليه على أرجح الأقوال ، وست منحولة ، واثنتان مشكوك فيهما . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شير شميدت Schearchmidt مثلاً إلى حذف سبع وعشرين محاورة عدّها مدخولة أو من وضع أحد كتّاب الأكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها إلى أفلاطون :

هبياس الصغرى	في الحق والباطل
خرميدس	في العفة
لاخس	في الشجاعة

أوثيديموس	في الحياة الفلسفية
غورجياس	في الأخلاق والسياسة
مينون	في ان العلم تذكُّر
الدفاع	دفاع سقراط
أقريطون	في الخضوع لقوانين الدولة
فيدون	في خلود النفس
المأدبة	في الحب
بروتاغوراس	في السوفسطائيين
الجمهورية	في المدينة الفاضلة
ثيتاتوس	في نظرية المعرفة
برمنيدس	في المنطق
السوفسطائي	في التعريفات
فيلابوس	في اللذة والخير
السياسي	في وظيفة السياسي
طيماوس	في أصل العالم
النواميس	في تنظيم المدينة وهي استدراك لما ورد في الجمهورية

فلسفة أفلاطون :

أفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه ، فجددها تجديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلٓهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعاً ، وأعاد تكوينها وتنظيمها ، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة خالدة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

وسيورث ذلك كله تلميذاً عملاقاً كان دائماً على خلاف معه ولم يستطع يوماً استساغة فلسفة أستاذه . فكم شذب أرسطو وهذب ، وكم نقح وصحح ، وكم أضاف وحذف ، وكم نخل واستصفى لينشىء لنفسه فلسفةً جديدة أصيلة

تنضم إلى فلسفة أستاذه التي استقى هو منها وعليها تربى . فلم تكن فلسفة أرسطو لحظة عابرة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وإنما هي حركة ضرورية لإعادة الإنسجام إلى فلسفة غلبت عليها رؤى عالم المثل وأطيافه التي انتزعتها من واقعها الخصيب الحي وأخلت بالمعادلة المطلوبة ، لتجديد الفكر اليوناني الذي بلغ مع أرسطو قمة صعوده ، ثم بدأت عملية الإنحدار التي انتهت بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة للتعجيل بعملية الدفن . لقد انتهت أثينا وخابت آمال وأحلام طالما علقت على أثينا ؟

إن فلسفة أفلاطون مزاج معقد يصعب تحليله والوصول إلى أغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف إلى حقيقة فلسفة أفلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا أي فلسفة منظمة في أي باب من أبوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الإستطراد من مسألة إلى أخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الإتفاق على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ؛ كما يتعذر في هذه المحاورات أيضاً ـ ولا سيما تلك التي ترجع إلى عهد مبكر ـ الفصل بدقة بين آراء أفلاطون وآراء أستاذه سقراط . وفضلاً عن ذلك فإن هذه المحاورات إنما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة إليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر أفلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يُدونها فيلسوف الأكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت إلينا عن طريق بعض تلاميذه في الأكاديمية ولا سيما أرسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع إلى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فإنها تظل أثره الباقي ، أراد هو أو لم يرد ، وسواء شئنا نحن أم أبينا .

وعلى كل حال يرى أفلاطون أن الفلسفة لا تدوَّن ولكنها إنما تنبثق من النفس وتتطاير كما يتطاير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية أكثر منها حقيقة منطقية . انها حال أكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ أن تفصح عنها ولا للأمثلة أن توضحها ، ولا للتعاريف أو الحدود أن تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة عن التعبير عما يضيق عنه نطاق التعبير . ولعل أقرب الموارد إليها هو الحوار بين الطالب والمرشد ، أو النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالمحبة . هنالك تنقدح البصيرة وتَري زناد العقل وَرْياً تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كما هي فتهجم

على القلب وتُدرَك بالعيان المباشر . أجل إن الفلسفة الحقيقية لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المحررة بل بالذوق ، والنفث في الروع والقذف في الصدر . . . إذا أردنا استعمال مصطلحات الغزالي الذي هضم الأفلاطونية بأقنومها الأول والثالث دون أن يتخلى عن أقنومها الثاني الذي أخذ منه بمقدار . وأمسك عنه بمقداروموع ان أفلاطون لا ينكر أهمية المنطق والإستدلال والحِجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه أو معرفة يقول بها أو حكمة يصل إليها ، أو قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية أخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل هذا من أثر الفلسفة الشعرية والشعر الفلسفي المنثور في تفكيره . وهي فلسفة تنعاش أكثر مما تُقرأ وتُقتنص بالذوق والكشف أكثر منها بالبحث والنظر . . . وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة الإفلاطونية هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفريغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالتفكير والنظر بالعلم والعرفان ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات العلى ، وبعبارة أخرى ، إن هذه الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، فيصبح المرء قدسياً وعادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، و« تيتاتوس » ، ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا إذا انبثقت الأفكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة عند أفلاطون . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي إنها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تنقدح لها الحقائق وتلتمع لها اللوامع ، لا أن تتلقاها من أفواه الآخرين أو من صفحات الكتب وترددها أفكاراً ميتة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؛ فلا تكونَن طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد أفلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب أن يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وقّادة في معرفة جميع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب

أن يكون أيضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عادلاً دمث الطباع سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة ، ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل إلى بلوغه الفلسفة .

أقسام فلسفته

لقد كان أفلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة إلى حد يمنعه من أن يقيّد أفكاره أو أن يحدّها بحدود. فقد آثر كما مرّ معنا أن يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة أكثر من تقديمها بطريقة تعليمية أكاديمية أو في صورة مذهب نهائي كامل. فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض. لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض أفكاره في صورة منسقة أو تقسيمها وتبويبها، لأن ذلك من شأنه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق.ولكننامضطرون إلى أن نفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته. وشأننا هنا كشأن علماء الحياة، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها إلى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الأحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية، أي بإماتتها أو على الأقل بتشويهها. وكذلك الحال في تقسيم فلسفة أفلاطون. فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر أفلاطون وإماتته. ولكن ما العمل إذا لم تكن لنا وسيلة أخرى، كما لا تُفهم الحياة إلا بتشويهها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كَفرَ به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها، على ما في ذلك من المزالق. وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة أفلاطون يمكننا تقسيمها ستة أقسام هي :

(١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الأخلاق ، (٦) السياسة . وسنبحث كل قسم من هذه الأقسام على حدة .

١ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم أول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ، فأصبح مركزها عند السوفطائيين هو الإنسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة «إنسانية»، فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس :

« الإنسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرَك بالإحساس المباشر نفسه ، أي إن الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فإن معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال إن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ إن الحس يختلف بإختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقَر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي أفلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يزيده وضوحاً ويمضي فيه إلى غاياته القصوى . إنه يجعل « بالفعل » ما كان عند أستاذه « بالقوة » . وهنا يكمن وجه ويبرر وجوه عبقريته . إن أكبر همه تفنيد أقوال السفسطائيين في المعرفة ، ليقيم على أنقاضها نظرية خاصة به .

وجدير بالذكر أن أفلاطون إذا كان قد عُني بكيفية تكوين المعاني والتصورات من طريق الحواس ، إلا أنه لم يبين الشروط العامة التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، أي إنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق أيضاً على أرسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسّع فيها كانط من بعد وضعها الصحيح . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول إلى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الإستنتاجات السريعة من غير أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الإستدلال الحقيقي رغم أنهم كانوا أرباب الإستدلالية ؛ وبهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون من أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرِك والأشياء التي هي موضوع الإدراك . لإن روحها البحث في المعرفة ولإغناء لنظرية المعرفة واستقصاء لها .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لنكون على علم وبصيرة

بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان والبون الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .

وعلى كل حال ، فإن أفلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات فيفرق بين (أ) الحس ، (ب) والظن ، (جـ) والاستدلال ، (د) والتعقل .

أ ـ فأما الحس فلا يصلح أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية ، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله أي إنسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله أي إنسان آخر ، وفي أي ظرفٍ من الظروف ! فمن ذا الذي يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، إنه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . إنه إنما يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصل أبداً إلى إدراك حقيقتها . إنه أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر إليه على أنه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا وسيلة للمعرفة إلا الحواس إذن لما كانت لدينا قط معلومات أو حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . إنها إنما تأتي من طريق الأفكار ومن طريق الصور المعمَّمة والمعاني الكلية والمدركات الشاملة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات ، هذا ما يفترق به عن الحس . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً . أجل إن العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ، ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « إنسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و« نبات » و« كتاب » و« ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرَك بالحس ، وإنما يُدرَك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن « الإنسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و« النبات » و« الجماد » . وكذلك أيضاً

المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها أفكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم إن الحس لا يقدّم لنا إلا « بعض » الصور ، فإذا بالعقل يستحضر « سائرها » كلمح البصر : فنعلم مثلاً أن هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع أننا لا نرى غير لونها . وندرك أن في الغرفة إنساناً مع أننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع أننا لا نسمع غير وقع أقدامهم ، ونفهم اللغة مع أننا لا نسمع غير قرع الأصوات .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلى بعض ويعارضها بعضها ببعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة (أو المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . إن الإحساس إنما ينبه العقل ويقدّم له المادة الخام وهنا ينتهي عمله . إنه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس ، وإنما هي حكم العقل على الإحساس .

ب ـ وكما لا يصلح الحس أن يكون معياراً وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن (أو الرأي) ، وما ذلك إلا لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معلّلة . فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . إن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعلّلة ، أي معرفة الأمور بعللها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . إن الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعلّلة (أو العلم) فهي معرفة صادقة ضرورةً لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

جـ ـ والإستدلال أرقى من الظن وأقل من العلم (أو التعقل) فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة، ثم لا يلبث أن

يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د ـ والتعقل (أو العلم) هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً ، فموضوعه التصورات الفلسفية المجرّدة أو المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا حقيقة الحقائق ، من غير الإستعانة بالحواس والرجوع إليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الأعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرَك بالعقل المجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى .

والطريق إليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالإستقراء والقسمة . فالإستقراء هو إنتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي إلى الماهية العامة أو النوع ، ثم يرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الأجناس وهي ماهيات أعم من الأنواع ، إلى ما هو مشترك بينها أيضاً . هذا هو الإستقراء ، وأما القسمة فهي بيان أعم الأجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تمييز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الإنسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، إن المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الإرتفاع من الأفراد إلى الأنواع فإلى الأجناس بإثبات الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية ، والإرتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعمّ الصفات الأخرى جميعاً . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الأشياء الدنيا وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس العليا السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية وأجناس الأجناس إلى الأفراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من إشارات تتفاوت في الوضوح إلى بعض المبادىء المنطقية العامة لا ينبغي أن يقلل من أهميتها ـ كما جرت عادة

أكثر الذين أرّخوا لأفلاطون ـ أن أبحاثه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسة من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله إن القضية تتألف من موضوع ومحمول، وإن طرفي النقيض لا يحملان على موضوع واحد . كذلك عالج أفلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و« السكون » و« الحركة » و« الهوية » و« الغيرية » (الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الأولى ص ١٥٧) . كما سنرى ذلك في نظرية المُثل بعد قليل . ومع أن نظرة أفلاطون إلى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، أي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (أو منطقية) بحتة ، ومع أن صرف للإستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توافرها لكي يكون الإستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فإن من الممكن أن يستخلص المرء من كل هذا إتجاهاً منطقياً ما عند أفلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه أرسطو . فأفلاطون يظل ـ في هذه المسائل كما كان في غيرها ـ المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه أرسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنا ، كما أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليه ، لأنها تبعد العقل عن الأشياء الحسية الفجة وتهيب به إلى التأمل في الأشياء التي صلتها بالحقيقة أكبر . ولأهمية الرياضيات من حيث إنها إلى الفلسفة فقد كتب أفلاطون على باب الأكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخلنَّ علينا » .

٢ ـ عالم المُثل :

إذا كان سقراط قد قال أن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية، فإنه لم يقل مع ذلك ، أو لم يصل بعد إلى القول ، بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ : ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها ايّ حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الأفكار الكلية والمعاني المجرّدة

والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة من غير الإستعانة بالحس ؟

لا يصح أن تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعروها تغير ولا ينالها فساد .

ثم إنها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها إنسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والإضطراب .

وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن أين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ وإذا لم يكن الحس هو المصدر الأساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى أن يكون مصدرها يا تُرى ؟

يجيب أفلاطون جازماً بأن مصدرها المُثل .

والمُثل (أو الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها لكُنا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل أو اللون أو الأريج قد يكون سبب قبح أيضاً في أشياء أخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا أن سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو أنه يبلغ عدداً من الأقدام ، فهذا العدد ذاته قد يكون سبباً للقصر أيضاً . فكيف يكون هذا العدد علة للطول وللقصر في آن واحد ؟ إنما علة الطول في الأشياء هو مثال الطول أو ماهيته ، وكذلك علة القِصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقِصر ومثال للجمال ، في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الأشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وإمتاع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو أن المدرَكات الكلية لا تدرَك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرَك كلي نستنبطه بعد النظر في شتى الأشياء الجميلة ، فلولا أن في أذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا أن هذه الأشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الإنسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت أقوال السوفسطائيين باطلة بحسب أفلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الإنسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت أن تدرك الشيء الجميل . ذلك أن نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت ـ فيما يقول أفلاطون ـ تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المُثل ، ثم أُهبطت إلى العالم الأسفل لجريمة اقترفتها . فإذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الأرض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم إنما هو تذكُّر ، والجهل نسيان . فكما أننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك تتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الأشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مُثل أيضاً ، فللحصان مثاله وللتفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثالها . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جرّا .

وكذلك للصفات مُثلها : فللبياض مثاله وللسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثالها . وللنُّسب أيضاً مُثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الأشياء الدنيئة والقذرة لها مُثلها .

وهذه المُثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود، وجميع المُثل إنما تتجه إليه لأنها كلها تنشد

الخير وتسعى إليه .

وهذه المُثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة، والأشياء المادية إنما تتشبّه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلاً أو آجلاً . فالأعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنهما لن يبلغا الكمال ، فإنما الكمال للمُثل ، ولمثال المُثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمُثل هي معاييرنا الدائمة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛ وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعمل ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، وإليها ينبغي أن تتجه الأبحاث الفلسفية .

والمُثل هي الأسس الأولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الأشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل إلى شيء . فمثال الإنسان ليس هذا الإنسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل إنسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدُّد فيها ولا تكثّر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصَّته الطبيعة بمواهب لا تتوافر لكل إنسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الواضحة الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لهما جميعاً ، بل هي علة للأخلاق والسلوك . فأَنْ تعتقد في المُثل وتؤمن بها معناه أن تسعى إليها وتتشبّه بها وأن تغوص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدَّد الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حدّ الفلسفة عند أفلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميزت نظرية المُثل الأفلاطونية في عهدها الأخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الأول ، وهو قابلية المُثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها

بعض . لذلك نجد أفلاطون يقول في محاورة «السوفسطائي» - وهي من المحاورات المتأخرة - بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية، لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الأجناس الأخرى . فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الأشياء الأخرى يشارك في الغيرية أو اللاوجود .

٣ - الطبيعة

إذا كان عالم المُثل هو عالم الحقيقة والكمال فإن عالمنا هو عالم الخداع والنقص . إن عالم المُثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل أن الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا بمشاركة جزء من المادة في مثال من المُثل ، فيتشبّه به ويحصل علي بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن أن تكون المحسوسات هي المُثل لأنها متصلة بمادة والمُثل معقولة . إن عالم المُثل هو عالم الأفكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكماله ، وأما عالم المادة فهو عالم الأشباح والظلال ، وهذا مبرر خسّته ودناءته ، ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالمنا ، عالم الأشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيّل طائفة من الناس يعيشون في كهفٍ مظلم تحت الأرض منذ نعومة أظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الإلتفات إلى الوراء . وتصوّر قبساً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي أمامهم ظلالاً متحركة . لأنها تنعكس عن أُناسٍ يغدون ويروحون . إن أصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون أنها تتكلم . هب أن أحدهم قد حُلَّ وثاقه وأطلق سراحه وخرج إلى الفضاء الواسع . إن الضوء المفاجىء قد يبهر بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن أقل صحة من الظلال التي تعوّد رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف أشياء العالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . إنه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ومنذ الآن لن تبدو له حياة الكهف حياة سوية .

تُرى ، ماذا سيحدث له لو عاد إلى أصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور مَن تمرَّغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة مَن عاش في الأشباح . فلا يعرف الحق إلا ذووه ، فللحق رجال !

فالوجود الحقيقي إنما هو وجود عالم المُثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن أجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . وإذا كان فيه صُبابة من حقيقة فإنما هي حقيقة مستعارة تأتي إليه من عالم المُثل .

ويترتب على ذلك أن المادة التي صُنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وإنما هي سلب للوجود . إنها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متماسكة تتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسّة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر أفلاطون في محاورة « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم أن الصانع قد أحدث العالم محتذياً المُثل ، أي إنه ركّب الصور المأخوذة عن المُثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع إن الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذياً المُثل إنما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . إن الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم إنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل الصانع ، إذ إنه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس أي وُجد بعد أن لم يكن ، فهو الصورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . إن الصانع قد ركّب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس Chronos ، وهذا الإله يشير أيضاً إلى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه

على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم إلى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلى أن تدخّل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزيئات من المادة وتميزت في أشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال ، كما صنع الأشياء فيه على نماذج المُثل . لكن جميع الأشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المُثل أو نقلاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، أو قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرّك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحرّكة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد أنشأ لها الصانع أجساماً نارية كروية خالدة ، وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تُسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له أفلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان والنبات ، وهذان الجنسان إنما جُعلا لغذاء الإنسان ومنفعته . والأرض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التالي : الثوابت(*) وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الأرض ، ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الأرض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطُهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار أفلاطون لهذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً

(*) أي النجوم الثابتة .

بمبدأ « الأفضل » الذي ينادي به : « أفضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ أفضلية الشكل الكروي على غيره من الأشكال والحجوم ؛ أفضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

٤ ـ النفس

وإذا كان العالم متحرّكاً كما تقدم فلا بدَّ له من علة تحركه . وهذه العلة هي نفس العالم أو النفس الكلية . ويُعرِّفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة أخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، . وهذه العلة معلولة لعلة أخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر إلى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع أطرافه ، بل إنها لَتتجاوزه وتذهب بعيداً حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإلّه الخيِّر الذي يأبى إفساد ما أبدعه أحسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى أنواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوان والنبات ، أجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية ، إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد أتاها الخلود هبةً من الإلّه الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها ايضاً شوائب غير عاقلة امتدت إليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الإنسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ ـ النفس الناطقة : وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة كما

أسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتفكير والتأمل ، ومقرها الرأس لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في أن الإنسان يسير منتصب القامة ـ لا منحنياً كسائر الحيوانات ـ وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه إلى أعلى . وليس لهذه النفس من هَم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجن البدن والرجوع إلى عالمها الإلهي الشريف .

ب ـ النفس الغضبية : وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الإتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الأحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

جـ ـ النفس الغاذية الشهوانية : وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الإنتاج في الكائنات الحية . وهي أدنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، وإلى هذا الإنعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس أحياناً عن الإنغماس في الأكل والشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الإنسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فإن تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيِّرة . أما إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض أفلاطون أن النفوس جميعاً كانت في الأصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الأرض ، فإن ابتعدت عن التمسك بالعقل وُلدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان إلى آخر حتى تطهُر من أدناسها وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المُثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المُثل أطلعت على كل شيء ، لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الإنتباه يمكنها أن تتذكر ما كانت قد أطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية ، ولم

يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن ـ بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الأسئلة ـ ان يتوصل إلى هذه المعرفة . وهكذا انقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو أنه معدوم منها ، مما يدل على أنه كان على علم سابق بها . وبما أن النفس قد اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسيت كلَّ ذلك أو جُلَّه عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة أخرى أن المعرفة تذكُّر والجهل نسيان .

خلود النفس : والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف أفلاطون محاورة « فيدون » لإثبات خلودها . ففي هذه المحاورة يسوق عدة أدلة أهمها :

إن النفس إلٰهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلٰهي وخالد أنه لا يكون ولا يفسد . فإذا كانت النفس إلٰهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم أنها تدرك المُثل العقلية الخالدة . ومن ثَمَّ فهي تشابه طبيعة المُثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد أو للإنحلال الذي يصيب الأجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة أيضاً أن النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاورة « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت تُحاكَم النفوس وتُترَك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الإختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة . ويسوق أفلاطون تأييداً لرأيه أسطورة إر بن ارمينيوس البامفيلي (Er le Pamphylien) الذي عاد إلى الحياة بعد أن أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والأشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به أفلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : إذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لإحتمال الفقر والمرض والحرمان من أجل الفضيلة والعدل . ولو صحَّ ان الإنسان يفنى حقاً

لكان الأشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

٥ ـ الأخلاق :

تحتل المشكلة الأخلاقية مكانة رئيسة في تفكير أفلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بحوثه في الجوانب الأخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالأخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لإتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الأخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل أفكاره وآرائه .

لقد كانت الأخلاق قبل سقراط مجموعة من الحِكَم والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء،أو أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الأخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحدَّدت المشكلة الأخلاقية واتضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى إذا ما وصلنا إلى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الأخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين إطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء أفلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين : مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة أخرى . ولم يكن له خَيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بآرائه تغذى وفي مدرسته تخرّج . لذلك كان أكبر همه أن ينضم إليه في حملته على السوفسطائيين وينبري للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة روح استاذه التي تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة على أساس أنها حقائق إلّهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في (برتاغوراس) مثلاً أن القانون ليس كما يظن

السوفسطائيون مجرّد تعاقد أو اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه أو رابطة العضو بالجسد . كما نجد في (غورجياس) ان غاية الحياة الأولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها أو كالمصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق أفلاطون في هذه المحاورة أيضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الأشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر أفلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في (الجمهورية) و(فيدون) .

ولا يسبقن إلى وهم أحد أن أفلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنما هو يقول بإخضاعها للعقل ، ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يذعن فيه الأدنى للأعلى . ففي محاورة « فيلابوس » (Philèb) وحين يعرض لمبحث الخير ، يقول إن الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل أننا لا نجد في هذه المحاورة المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي نجدها في محاورة (فيدون) المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه إنما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره أفلاطون في (الجمهورية) من أن الخير لا سبيل إلى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها .



وهكذا ، فكما أن أفلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجمهم أيضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لإرتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنهما ينبعان دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدى واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون أن الفضيلة هي اللذة وأن للإنسان الحق في

أن يعمل ما يراه لذيذاً . فيردّ أفلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول أيضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي إلى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الإنسان . لذلك عمد - كأستاذه سقراط - إلى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية إنما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق بلا فهم لقيمته أو إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد أو بحكم العرف والعادة أو طلباً للزلفى والسلطان ، فكل أولئك ليس من الفضيلة في شيء ، أو قل هو الفضيلة العامية التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبئست من فضيلة . . .

ويقسم أفلاطون الفضائل بحسب أنواع النفس الثلاث :

فالنفس الناطقة فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووئام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، إذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدّت عليه ظروف الحياة أو أخنت عليه بكلكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام أو نكير الطغام . فالغنى إنما هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة إلى الخير ، المتثقفة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة إلى الجمال المطلق ، ترنو إلى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . إذ الجمال على أنواع . وكذلك الحب ، إن الحب

هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

أولاها : حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى أنواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الأفلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المُثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والأمن واليقين . . .

٦ ـ السياسة :

إن المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة إلى أفلاطون إنما هي في الواقع مشكلة سياسية . إنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره ـ بل وفي كل عصر ـ مضادات للمدينة الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف . فكيف السبيل إلى المدينة الفاضلة على هذه الأرض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة إلى أفلاطون .

فليس عجيباً إذن أن يذهب إلى أن المدينة الفاضلة إنما هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند أفلاطون يجب أن نعلم أولاً أن هذا التفكير متضمَّن في تفكيره الأخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل إن غاية الأخلاق عنده هي المدينة ـ أو الدولة ـ لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، أو قل إن الدولة إنما هي إنسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند أفلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والأخلاق .

وكما حمل أفلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الأخلاق كذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم إنها من اختراع الضعفاء لحماية أنفسهم من بطش الأقوياء، فعلى الأقوياء أن ينبذوا القوانين كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن أفلاطون أن السلطة لا

يجوز إسنادها إلى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند أفلاطون صورة مكبّرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب أن تكون الفلسفة ـ وتقابل القوة الناطقة ـ هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فإن رئيس الدولة يجب أن يكون فيلسوفاً .

وقد دوَّن أفلاطون أهم آرائه السياسية في محاورتين وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاورة (الجمهورية » و(النواميس) والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنهما اختلافاً بيناً . وليس من شك في أن أهمها جميعاً (الجمهورية) ثم (النواميس) . ففي (الجمهورية) يُعنى أفلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي (النواميس) يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . بل إن الناحية الواقعية فيها تطغى على التفكير النظري لأن فيها إستدراكاً لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها ـ أو كاد ـ عن العقل الذي يبصر الحقيقة إلى القانون الذي يحقق النظام ، وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد أن كان الأمر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر أفلاطون أولاً أن الإجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين لتأمين ما يحتاج إليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الأفراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الإنسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس إلى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجةُ إلى الكماليات والإنغماسُ في الترف واستجادةُ الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتدّ التنافس بين الناس وثارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادىء وفسدت مقاييس العدالة . وما (جمهورية) أفلاطون سوى محاولة ترمي إلى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدَّد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الإنسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة

الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنّاع والحرفيين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن اشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر أفراد الناس .

المدينة الفاضلة :

حكومة الفلاسفة : لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة أفلاطون الأخلاقية ، فليس عجيباً أن تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فإذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلق مقاليد الحكم إليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الإنساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل، ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد إليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيىء أفضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

إن مهمة الفيلسوف في نظر أفلاطون هي التدبير ، وإن كل السلطة يجب إعطاؤها للفلسفة ، لأن الفلسفة الصحيحة هي وحدها التي تتيح لنا معرفة العدالة ، وبالتالي تسمح باضفاء الشرعية على الهيمنة في السياسة . إن حكم الشخص الواحد هو الأفضل في نظر أفلاطون على أن يكون هذا الشخص خاضعاً لحكم العقل . والويل للحكم والحاكم إذا لم يكن رادهما العقل ، وليس كالفيلسوف من يقدر قدر العقل ويدرك أهميته .

إن كل فلسفة أفلاطون السياسية تدور في الحقيقة على تمجيد السلطة المطلقة للحاكم العاقل . فالنظام الأمثل في نظره هو الحكم الإستبدادي الذي يجمع فيه الحكم بأمره بين العدالة والحكمة ، هذا ما يؤكده في (النواميس) لكنه مع ذلك لا يُخفي مخاوفه من إمكان قيام نظام كهذا ، ويعلن أنه لا توجد طبيعة بشرية قادرة على ممارسة سلطة مطلقة من غير أن تقع في الشطط والظلم . إنه يتخوف من علواء السلطة المطلقة عندما لا تقف عند حد .

ونجد في كتاب (الجمهورية) الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة

واستصفاؤهم من سائر أصناف المواطنين على أساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس إلى ما يجب عليهم عمله، أي إلى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع أفلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون إلى أن (الجمهورية) ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى أفلاطون أن تربية الأحداث ـ ذكوراً كانوا أو اناثاً ـ هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب أن نتولاهم منذ نعومة أظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندربهم على الرياضة البدنية ونهذّب نفوسهم بالآداب والفنون ـ ولا سيما الموسيقى ـ حتى يشبُّوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والإيمان بالله وخلود النفس ، وتُروى لهم القصص التي تحث على الخير والفضيلة ومكارم الأخلاق والعادات ، وتمنع عنهم أساطير هوميروس وهزيودس التي تولد الخوَر وتثبط العزائم بما ترسم من أهوال الحروب وفظاعة الموت ، والتي تشوّه اسماء الآلهة بما تنسب إليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة يجب أن تتنزه عنها آلهة السماء . كذلك يستبعد أفلاطون الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا إلى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتّى إذا بلغوا العشرين وقد أُرهفت أذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا أهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة ـ ذكوراً وأناثاً ـ امتحاناً لإنتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في هذا الإمتحان تُسند إليهم الأعمال اليدوية ويُضمون إلى طبقة العمال . وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات أخرى . فإذا انقضت ، أجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيه إلا أقلية من الأكفاء . فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات أخرى توكل إليهم بعدها

القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي المحك الأخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين ـ وقد هذبهم السن والخبرة والموهبة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة ـ أصبحوا جديرين بأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم أفراداً ومجالس .

واجبات الحكام : ويجب على الحكام أن يتحرروا من حب المال والجاه والأسرة ، وأن ينذروا أنفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز أن يكون لهم مال أو عقار أو مخزن ، وينبغي أن يتقاضوا أجرهم بحيث لا يحتاجون إلى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم على الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا أن نفوسهم تذخر بركازٍ سماوي دائم يُغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص أحدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب أن تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون أخرى استئثاراً يجعل منهم أرباب أُسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حتى لا تطغى واجبات الأبوة والبنوة على واجبات الدولة وكيلا تتكون عواطف وولاءات خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الأول والأخير ، فيجب أن تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وواجبات . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الأسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة أو يفرِّطوا في مصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول إن عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم أحكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على أنفسهم من أعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة : هذا وإن النموذج الذي قدمه أفلاطون للمدينة الفاضلة السابقة الذكر نموذج مثالي لا سبيل إلى تحقيقه، بل إنه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه هناك تنقلب المدينة الفاضلة إلى مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على بعض ويجور بعضها على بعض .

وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرّها أفلاطون. وهذه الحكومات هي:

أ ـ مدينة التغلب (Timocratie) : وهي حكومة تسيطر فيها الحماسة والقوة الغضبية على العقل والمنطق ، وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام إلى طلاب منفعة يسعون إلى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهودات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ إلى الأقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب ـ مدينة اليسار : ويُسميها أفلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الأغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين ، وفيها تطغى شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسَّد الأمير إلى غير أهله. ومن الطبيعي أن يؤدي انقسام الدولة إلى فئة قليلة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الأمر شيء ـ إلى صراع ينتهي بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

جـ ـ المدينة الجماعية (Democratie) : وهي حكومة الكثرة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق فيها العنان لجميع الشهوات ، وتُهتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشتد التنابز بالشحناء والتنابذ بالألقاب . وتزول الوحدة والتحابّ ، ويأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د ـ مدينة الحاكم بأمره (Dictature) : وهي حكومة الفرد يذل الأحرار ويكبحهم عن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم . فيجدع الأنوف ويبث العيون في كل مكان ، ويفتك بالمصلحين ، ويتخذ بطانة من الأشرار والمجرمين والسُّفْلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاق الأرواح وابتزاز الأموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون إنما هي الحكومة الجماعية التي يخلط فيها بين الديموقراطية والفوضوية بحسب الإصطلاح

الحديث . كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة ان بناء الدولة عند أفلاطون كما عرضه في (الجمهورية) بناء هرمي الشكل: في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام ، وفي وسطه طبقة الجند تدافع عن الديار وتحمي الذمار ، وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً، لأن كل عنصر فيها يجب أن يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فإذا اختلّ هذا النظام وخرج كل إنسان من مكانه الخاص به ، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و. . . ، لم تلبث المدينة الفاضلة أن تهلك وتنقلب إلى مضاداتها .

هذه هي المبادىء العامة لسياسة أفلاطون كما جاءت في (الجمهورية) . وقد اهتمّ فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب أن يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفاضلة التي ينادي بها أفلاطون في (الجمهورية) هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . حكومة الحماسة والمُثل وشطحات الخيال . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق إلى أن يكون مشترعاً واقعياً فوضع كتاب (النواميس) ، وهو أقدم المراجع الأوروبية المعروفة في التشريع . وفيه يلحّ أفلاطون على حكم القانون . فبينما كان في (الجمهورية) يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، إذ الحكم من مهام رجال أُجيد إختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لآرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ ـ أقول بينما كان أفلاطون في (الجمهورية) على هذا النحو من الزراية بالقانون وأهله ، إذا به في (النواميس) يشيد بالقانون ويرى أنه الوسيلة الوحيدة التي تُفرق بين الإنسان والحيوان ، بل هو يطلب إلى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل عن للقانون .

لكن أفلاطون مع هذا لم يستطع أن يتخلى نهائياً عن نظرته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى (النواميس) على أنها

تتمة لأفكاره الأولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط أكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته إلى التمسك بالقانون فإنه يؤكد أن ظهور حاكم كفؤ من شأنه أن يقلل من الحاجة إلى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة أعظم شأناً من أي شرعة أو قانون . فلا أهمية للقانون إلا إذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الأمور .

ويُلحُّ أفلاطون في (النواميس) أيضاً على حكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فالله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الأرض ، فيجب أن يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل يتطلب إعداده وتربيته السنين الطوال . لقد أصبح رجلاً ناجحاً تكفي فيه الحكمة العملية وبُعد النظر . والفضيلة الأساسية فيه هي البصر في الأمور وضبط النفس ، ويصل إلى ذلك بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وكان مثالاً يُحتذى في مدينته حقق أغراضاً ثلاثة : أن تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد أطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة (النواميس) هذه يصرف أفلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والأولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الأفراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يتم الزواج إلا بالرجوع إلى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين من غير أن يتزوج. ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب أن يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر ـ مهما كانت طبقته ـ الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل أمرها إلى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وحدهم أن يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الأحرار ، على أن يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شيّع أفلاطون أحلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في (النواميس) ان تكون منطلقاً لبناء جديد أكثر واقعية . . .

هـل كانت دولة (النواميس) واقعية حقاً ؟ إننا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة (الجمهورية) ومدينة (النواميس) ظلت ـ رغم ما بينهما من إختلاف ـ مدينة إلٓهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظلّ فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيد القرب من الواقع إلا بُعداً وقُصوّاً ، ولا سيما إذا كان من معدن أفلاطون !

الفصل الثالث

أرســـطـو

حياته

وُلد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) سنة ٣٨٤ ق . م . وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من أسرة عريقة . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدّ الإسكندر الأكبر . ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا أنه فقدَ والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس أبي الإسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدِم إلى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية أفلاطون . وما لبث أن امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأُعجب به استاذه وتبين فيه ملامح العبقرية فسمّاه القَراءَ (لسعة اطلاعه) والعقل (أي عقل الأكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يُقال . ولزم استاذه عشرين سنة حتى وافت المنية أفلاطون بعد أن أوصى لابن أخيه أسبوسيبوس (Speusippus) برئاسة الأكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدَّت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم، ومنهم أسرة أرسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فأختار أرسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لِما جرت به الأقاويل من أنه إنما ترك الأكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن أحي أفلاطون . فوفد على أسوس

Assos بـآسـيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الأكاديمية . وقضى أرسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوّج في أثنائها بيثيـاس Pythias ابنة هرمياس . وأوشك أرسطو أن يستقر في أسوس لولا أن الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل إلى مدينة ميتيلين Mytilene ثـم مـاتت بيثياس بعد أن رُزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوّج الغانية هربيليس ، Herpyllis ولعله عاشرها معاشرة الأزواج واتخذها خليلة فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الأخلاق .

وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الإسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن أن فيليبوس هذا كان قد عرف أرسطو أيام شبابه في بلاط امينتاس حيث كانا قد تعلما معاً . ويُروى أنه قال له : « لم أفرح بشيء كفرحي بولادة الإسكندر في زمانك » . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات لقي في أثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما أخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الإسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ وأستاذه وفرّقت بينهما الأيام . فعاد أرسطو إلى أثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة أفلاطون . وكانت الأكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من أن ينضوي تحت لوائها ويعمل مع أسبوسيبوس فقد قرر أن ينشيء هو ايضاً مدرسة أخرى وذلك بمعونة الإسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون لوقيوس (Appollo Lyceus)(إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون . وسجلها أرسطو باسم أحد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو أجنبياً لا يحق له التملك . وكان من عادته أن يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه ، فعُرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Peripateticiens . وفي هذه الفترة كتب أشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة أضطر بعدها على أثر وفاة الإسكندر إلى مغادرة أثينا التي سقطت في أيدي أعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد . ففر إلى مدينة خلقيس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة ٣٢٣ ق .م في الثالثة والستين من عمره .

آثاره

يُعد أرسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذه أفلاطون لم يترك فناً إلا طرقه ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والأخلاق إلا عالجه ، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابة والحيوان .

وتنقسم مؤلفات أرسطو إلى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .

فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصل إلينا منها إلا اسماؤها وبعض شذرات أو مقتطفات منها . وهي تقع في نحو سبع وعشرين محاورة يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات أفلاطون . وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة أرسطو في الزمن القديم لحسن أسلوبها وبساطة معانيها وقربها من أذهان الجماهير .

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وتخلو من المتعة والجمال . وقلما كان العلماء الأقدمون يشيرون إليها لصعوبتها ؛ ولعله قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته . ولم تكن هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها أندرونيقوس Andronicos الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة أقسام :

أ ـ الكتب المنطقية ، وتُسمى أيضاً الأورغانون Organon أي الآلة (الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس) .
العبارة (باري ارمينياس) .
التحليلات أولى أو القياس (أنالوطيقا الأولى) .
التحليلات الثانية أو البرهان (أنالوطيقا الثانية) .
الجدل أو المواضع الجدلة (طوبيقا) .
الأغاليط (سوفسطيقا) .

ب ـ الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي أو سمع الكيان .
كتاب السماء .
الآثار العلوية .
الكون والفساد .
في النفس .
في الحس والمحسوس .
في الذكر والتذكر .
في النوم واليقظة .
في الأحلام .
في تعبير الرؤيا .
في طول العمر وقصره .
في الحياة والموت .
في التنفس .
في علم الحيوان .
في أجزاء الحيوان .
في حركة الحيوان .
في توالد الحيوان .

جـ ـ الكتب الميتافيزيقية أو العلم الإلهي أو كتاب الحروف ، وهي أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د ـ الكتب الأخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :

الأخلاق إلى نيقوماخوس .
الأخلاق إلى يوديموس .
الأخلاق الكبرى .
كتاب السياسة .
نظام الأثينيين .

هـ ـ الكتب الفنية :

في الشعر .

في الخطابة .

هذا وتُذكر لأرسطو أيضاً كتب أخرى قد أثبت النقد الحديث أنها منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة أرسطو في القرون الوسطى كلها . منها :

أثولوجيا أرسطوطاليس (أو كتاب الربوبية) .
كتاب العلل .
كتاب العالم .
كتاب المناظر .
كتاب الخطوط .
كتاب التفاحة .

فلسفته

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها عند أفلاطون وأرسطو . فمذهباهما هما قمة الشعور بالذات ، وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من أنهما عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته أن يصل إليها ، إلا أن ذلك لا يمنع ـ وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج ـ أن تظل بينهما فروق أساسية لا يستهان بها . فبينما كان أفلاطون يُحلّق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المُثل أساساً للوجود الحق ، إذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المُثل وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى أرسطو إنما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لُقِّب من أجل ذلك كله بالمعلم الأول .

لقد كانت فلسفة أفلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك

المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . إنها فلسفة محببة إلى النفوس ولكنها تجافي العقول . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح أريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عُقال .

وليست كذلك فلسفة أرسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النَفَس ، كل شيء فيها يجري بـدقة بـاردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

وهي أيضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها وتنشب فيه أظفارها ، وتنفذ في أغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي أخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الأرض ، قواعده أوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والإستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند أفلاطون . فهو عند أفلاطون المبدأ والنهاية ، إنه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود حقيقته ومبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من أشباحه ، وأما عند أرسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل ، إنه ظل للعالم المحسوس وشبح من أشباحه . بعد أن كان عند أفلاطون ظلاً للعالم المعقول (عالم المُثل) وشبحاً من أشباحه . إنه الأريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الأرض . فما إن تذبل الزهرة وتجف حتى يتبدد الأريج وتذروه الرياح . وبهذه المثابة فإن الأريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند أرسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند أفلاطون . وبعبارة أخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند أفلاطون ، ولكنه مشروط به عند أرسطو . فشتان بين مشرِّق ومغرِّب .

ورغم ذلك فإن أرسطو لم يتخلص من سيطرة أفلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيُّ عنده أولى

من العيني ، وفهمُ الأشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو ـ رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة أفلاطون ـ من جمود وبُعد عن الواقع كانا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلهما أيضاً أن يدفعوها ثمناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، مما أورث القرون الوسطى اللاتينية عقماً في التفكير وتعلقاً بالأشكال والصيغ الفارغة وإهتماماً بالجدل والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال إن العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو أنه لم يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج أرسطو في البحث وإستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرّ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء إذا أُحسن استغلاله(*) ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . إن الحقائق التي انتهى إليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول إليها يظل خالداً لا تبلى جدَّته ولا تضعف حلاوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلّاق .

والخلاصة أن أرسطو جاء ليحدّ من غلواء النزعة المثالية عند أفلاطون ويضع أصول المنهج المادي الذي لا نزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة أرسطو غنيّ من حاجة كبيرة أيام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعده على الإنطلاق والتطور . ولكن هذه الأداة أصبحت بعد أرسطو ـ وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان ـ عقبة كأداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة أرسطو ونزعته المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيَغ فارغة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يُغني من الحق شيئاً . ولولا الثورة على هذه القوالب والإنتفاض على تلك الصيَغ للبثنا ندور في فلكها إلى يوم يُبعَثون !

(*) لقد أحسن العرب والمسلمون استغلال هذا المنهج وذهبوا في ذلك إلى غاية المدى ، فعظمت الحركة العلمية بينهم واتسع نطاقها ، حتى إنه لم يأتِ بعد هذه الحركة من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في أوروبا . وبهذا المعنى فإن كلمة (قرون وسطى) لا تنطبق على العرب أبداً بمقدار انطباقها على اللاتين .

١ ـ تصنيف العلوم عند أرسطو

يُعزى إلى أرسطو تقسيم العلوم إلى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشرّاح معتمدين على إشارات وردت في « الطوبيقا » ، وفي « الأخلاق إلى نيقوماخوس » إنما يقسمونها إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي : العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية أو الشعرية . أما نحن فسنختار هنا التقسيم الأخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

أولاً : العلوم النظرية : وهي العلوم التي إنما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

أ ـ من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي إلى المادة ، وذلك كالمحرك الأول ، وهذا هو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى أو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى .

ب ـ ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي ـ دون المنطقي ـ إلى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويُقال له أيضاً العلم الأوسط . وقد اشتهر من فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الإسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ ـ ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده إلى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي والخارجي إلى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى أو العلم الأسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب أيضاً . أما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ، وكانت له نشأة أخرى مختلفة .

ثانياً : **العلوم العملية** : وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان . وهي تشمل أولاً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان الفرد ثم ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة أقسام :

١ ـ الأخلاق وموضوعها أفعال الإنسان حيث هو فرد .

ب ـ تدبير المنزل وموضعه أفعال الإنسان في الأسرة .

جـ ـ السياسة وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة .

ثالثاً ـ العلوم الشعرية : ، وغايتها تدبير أقوال الإنسان، وهي تتناول هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس، أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال، أو من حيث إقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية ثلاثة أقسام :

أ ـ الشعر ، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة .

ب ـ الخطابة ، وموضوعها أقوال الإنسان التي تُثير الخيال مرتبة بحيث تحقق اقتناعه .

ج ـ الجدل هو بداية المنطق عند أرسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغيّر . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الأعلى . والفلسفة عند أرسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة أرسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزىء ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد إلى البسيط ، بينما الأسلم أن نتبع طريقاً أكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط إلى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر إلى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل إلى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي :

١ ـ نظرية المعرفة .
٢ ـ المنطق .
٣ ـ الطبيعة .
٤ ـ النفس .
٥ ـ ما بعد الطبيعة .
٦ ـ الأخلاق .

٧) ـ السياسة .

نظرية المعرفة

يفرق أرسطو في نظرية المعرفة ـ كأستاذه أفلاطون من قبل ـ بين الظن واليقين. فالمعرفة التي يجيء بها الحس إنما هي «ظن» فحسب، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل إلى مرتبة اليقين.

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند أرسطو ؟ إنه يتحقق إذا كانت المعرفة التي نصل إليها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي أيضاً قد وصلت إلى مرتبة اليقين. وهي لا تصل إلى هذه المرتبة إلا إذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة إلى ما يطلق عليه اسم « المبادىء الأولى » وهي مبادىء واضحة بيّنة بذاتها تعرف بالحدس أو الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الأولى حدسية ، وما لم يكن ما ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند أرسطو إنما هو الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، أي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويجدر بالذكر أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل إنه لينكر حتى الأفكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر إلى القول بنوع من المبادىء الضرورية ، أو المبادىء الأولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة إلى غير نهاية ، فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الأولى .

وإذا كان للحس عند أرسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل إذن ؟ إن أرسطو رغم أنه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً أكثر مما يتبادر إلى الأذهان . كما أن أفلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليهما لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه إنما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات

وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها ءلا بدراسة المنطق .

٢ - المنطق

مرّ معنا أن أرسطو كان في مؤلفاته الأولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الإيليين ، هذه هي طريقة الحوار أو الجدل المبني على أساس مُسلَّم به من الخصم. لكن سرعان ما تبين أرسطو أن هذه الطريقة لا تؤدي إلى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسَّس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء الناس المشهورة وأقوالهم الذائعة ومأثوراتهم المتوارثة التي لا تصل إلى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة ـ على ما بها من نقص ـ يمكن تقويمها وإيجاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول إلى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند أرسطو .

كثيراً ما يقال أن أرسطو هو أول من اهتدى إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الإستدلال والإستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزاءه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الإكتشافات الحديثة قد أثبتت أن شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا إليه أرسطو بزمن بعيد . فإذا أضفنا إلى هذا أن سقراط هو أول من اكتشف ـ من بين اليونان ـ الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وأن افلاطون قد عني إلى جانب ذلك بالبحث في الإستقراء والقسمة المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك أن أرسطو إنما هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوُّز والتحرُّز .

وسواء كان أرسطو واضع المنطق أو جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الإنساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الأصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا أجاز في البرهان ـ الدليل القاطع في مصطلح المناطقة ـ استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .

هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده

إلى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم أو آلة لها ولذلك كان يُسمى « أورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر إلى استدلالات ، والإستدلال إلى أقيسة، والقياس إلى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » إلى أن استعملها الإسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق أرسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بين اليونان القدماء ولا سيما بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون أساساً للبحث الفلسفي . فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها وضع كتابه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) أو « المواضع الجدلية»، وفيه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن هذا الجدل لا يؤدي إلى نتيجة مُرضية ولا يفضي إلى اليقين ، وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيما هو يبحث هذا الموضوع ـ وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الأولى التي أورثه إياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قديم انتقل إليه من الهنود والصينيين ـ انقدحت له أصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا أن المنطق هو علم القواعد التي تُجنب الإنسان الخطأ في التفكير وترشده إلى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . وأفعال العقل ثلاثة :

أ ـ التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .

ب ـ التصور المركب أو الحكم ، وهو مبحث القضايا .

جـ ـ التصور اللازم ، وهو مبحث الإستدلال .

أ ـ فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود أو هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها أرسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس)

والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والإنفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن أن يقال عن الموجود أو الجوهر؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الأخرى ، والمقولات امور مضافة إليه أو مسندة أو مقولة ، أي انها محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية .

ب ـ وأما القضية فهي العبارة أو الجملة التي إذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينهما تسمى الرابطة . وقد تُطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفةً ما أو فعلاً ما إلى موصوف أو فاعل معين ، وتلك هي القضية الحملية ، أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة في المنطق الحديث كالقضية الشرطية والقضية الإنفصالية ، فلا يكاد أرسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي إشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الأصلي في بحثه هو القضايا الحملية . وقد بحثها من جهة الكم (أي من حيث عدد الأفراد الذين تنطبق عليهم) . ومن جهة الكيف (أي من حيث السلب والإيجاب) . فانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا :

الكلية الموجبة مثل كل س هو ص .

الكلية السالبة مثل لا س ص .

الجزئية الموجبة مثل بعض س ص .

الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الأوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الإستدلال .

جـ ـ وأما الإستدلال فهو الإنتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها إلى

أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والإستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق أرسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس أو البرهان .

وأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين إذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتهما قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل إنسان فانٍ (مقدمة كبرى) .

سقراط انسان (مقدمة صغرى) .

سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي أن نلاحظ هنا أن القياس الأرسططاليسي لا يفيد إلا في بيان إرتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل إليها متضمنةً في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلاً « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياسٍ مقدمته الكبرى كل إنسان فانٍ . فالقياس الأرسططاليسي إذن لا يأتي بجديد . وهذا أهم نقد وُجه لمنطق أرسطو . فهو منطق صوري إنما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه بلا مراعاة لتطبيقاته في الخارج ..

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادىء ضرورية وأوليات عقلية ، أو هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، أنها تنكشف لذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تُعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان أن القياس مجرّد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية أو المبادىء الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا إن الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنها أيضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في أي تفكير سليم : كمبدأ الذاتية أو الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما

ان تكون أ أو لا أ) فهي لا تُستنبط من نتائج أخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هذه المقدمات اليقينية أيضاً التعريفات الأولية للرياضة ولغيرها من العلوم . فقد افترض أرسطو أن لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والأصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف أنواعها يمكن للمرء أن يسير بطريق البرهان أو القياس البرهاني فيصل إلى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الإستدلال الصحيح .

هذا النوع من الإستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادىء كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً . ففي أكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ، ويطلق أرسطو على هذا النوع من الإستدلال اسم الجدل أو الديالكتيك .

وهناك أخيراً نوع من الإستدلال المبني على مقدمات كاذبة أو أغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة أو التلاعب بالألفاظ أو التمويه في الأقيسة . وهذا هو الإستدلال السوفسطائي ، ويقال له أيضاً السفسطة أو المغالطة .

٣ ـ الطبيعة

يختلف أرسطو عن أفلاطون في أنه ـ كما قلنا مراراً ـ فيلسوف واقعي ، أي أن الوجود المادي مقدَّم عنده على الوجود العقلي و إن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب أفلاطون إلى أن الوجود العقلي أو عالم المُثل مقدم على الوجود المادي وإلى أن الوجود المادي مشتق من عالم المُثل . فهما إذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هذا ولا يمكننا أن نتناول هنا جميع أجزاء الفلسفة الطبيعية عند أرسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

أ ـ مبحث الحركة .
ب ـ مبحث العلة .
جـ ـ مبحث المكان .
د ـ مبحث الزمان .
هـ ـ مبحث الكون .

(أ) **الحركة** : فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، أي الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . أما المذاهب التي تلغي الحركة ـ كالمذهب الأيلي مثلاً ـ فكلها في رأي أرسطو مذاهب ضد الطبيعة . إذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يجعلون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يهرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن أنها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل إلى نكرانه أو المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . وإذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء إلى ما هو أقل وضوحاً منها ، أي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض !

هذا وتقع الحركة عند أرسطو في أربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير، أو حركة(*) الكون والفساد ، ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة و النقصان ، وهي من حيث الكيف حركة الإستحالة ، أما من حيث المكان فهي حركة النُقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الإستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحلّ موجود محل آخر ، أي إن الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأما حركة الإستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية : ففيها يحلّ عرَض محل عرَض آخر . فليست الحركة هنا

(١) ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الأحيان كان يفرق بينهما ، ولكنه كان في أكثر الأحيان يميل إلى الخلط بينهما .

بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الإختلاف بينها إلى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها أفلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الإتجاه (من) والإتجاه (إلى) . فالحركة تتجه من حال القابلية أو التهيؤ إلى حال التحقق أو الوقوع ، وباصطلاح أرسطو ، من حال القوة إلى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند أرسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق له . وهذا هو تعريفها العام عنده ، إذ يقول :

« إن الإستكمال (أوالتحـقق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة زوالنقصان .

« واستكمال القابل للإنتقال هو النقلة » Physiaue, III, 201 a 10 .

(ب) العلة : وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد ، وهو خُلف .

والعلل أربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

فالعلة المادية هي المادة أو الهيولى أو ما منه الشيء ، كحجر الرخام هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية أو الصورة هي ماهية الشيء وشكله ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي صنع التمثال .

والعلة الغائية أو الغاية هي ما من أجله الشيء ،وهـي هنـا الغاية التي

قصد إليها الفنان حين صنع التمثال Phys. II. 104 b 21 .

وقد رأى أرسطو أن هذه العلل الأربع يمكن اختصارها ورد بعضها إلى بعض . فوجد أن العلل الثلاث التي تُذكر إلى جانب العلة المادية (الصورة والغائية والفاعلة) يمكن ردها إلى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث إنها الصورة النهائية التي يتطلع إليها الفاعل عندما يشرع في عمله، كما أن صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمنةٍ في ماهيته ، فأصل التفرقة بينهما إنما هي وجهة النظر حسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها إلى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته إلى شفاء المريض . فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن المحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمنةٍ في ماهيتها أو قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها إلى بعض حتى تنحل في الشيء إلى علته الصورية . وأما العلة المادية أو المادة فلا تنحل إلى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية إلى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبتعبير أوجز : المادة والصورة .

(جـ) **المكان** : وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم أيضاً ما فيه يُتحرك ، أي المكان . وقد عرض له أرسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان أمر بديهي تدلّ عليه حركة النُّقلة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون أن يختلط به أو يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء أشبه . وتعريفه أن يقال : « انه الحدّ اللامتحرك المباشر للحاوي » او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين أرسطو : « إنه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون بأسره من غير أن يحويها شيء. وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد أن يقف عند حد أقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته ممن ينفون وجود المكان لإستحالة أن تتسلسل الأمكنة إلى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة إلى حاوٍ آخر أكبر منه . وبهذا المعنى فإن السماء الأولى مكان أقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة أخرى أكثر ايجازاً ، يفرّق أرسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام ، وما ينطبق على أحدهما لا ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص أو المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . أما المكان العام أو المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فإذا لم يكن خارج السماء مكان أوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان بغير جسم متمكن ، أما المكان الخالي من الجسم فهو من أغاليط الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيلزم عن هذا أن الموجود هو الملاء ، وأن الملاء محدود ، فالكون اذن متناه .

(د) الزمان : وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً . فأرسطو ـ كأفلاطون ـ قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما أن أفلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود . فالمعلوم أن الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن أن يكون

أحد هذه العناصر الثلاث ، فإذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى أن تكون عناصره ؟ إن الماضي قد فات ، والحاضر يتقضى ولا يكاد يستقر في مقامه ، والمستقبل لم يوجد بعد ، فهل نفهم من هذا أن الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو أمر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال إلى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى إن هناك من يذهب ـ كما رأينا ـ إلى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة أنواع كثيرة ، فمنها حركة النقلة وحركة الإستحالة . . كما مرّ معنا ، إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انه مرتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . إنه يعبر عن تتالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير أنه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » فالزمان إذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « الآن » إذ هو يرتدّ إلى « الآن » . فالآن هو لُبّ الزمان . انه أشبه بحدٍّ يحدّ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقباه زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل وبعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده ـ إذ من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصحّ أن يكون بها بداية مطلقة لزمن معين من غير أن يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر أو يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين من غير أن يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر ـ لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي أرسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمهما وأبديتهما ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(هـ) **الكون** : والكون كروي لأن الكرة أفضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه أن يتحرك حركة واحدة

متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية، إذ لا أول لها ولا وسط ولا آخر، ولا بدء ولا انتهاء. فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها، بينما الحركات الأخرى ـ كالمستقيمة مثلاً ـ تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها.

والكون في رأي أرسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض spheres concentiques يحرِّك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها أي فراغ . والفلك أشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان أحدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث إن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرّك ما تحته ، إلى أن ينتهي الأمر إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر . وهكذا عندما يحرّك المحرّك الأول الفلك الخارجي يحرّك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور عليه سائر الأفلاك ، وهي كرة ثابتة تقع في أسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما أن الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا على نفسها ولا حول غيرها ، ان الحجر تقذف به إلى أعلى فيعود إلى نفس المكان الذي قُذف منه ، فلو كانت تدور على نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور على غيرها لانتقلت من مكان إلى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة إلى أخرى .

ويلي الأرضَ فلكُ القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل . يضاف إليها فلك الثوابت . أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهي السماء الأولى ويسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غلاف العالم ويتحرك عن المحرّك الأول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرّك الأول أو المحرّك الذي لا يتحرك أو الله : ويقع على تخوم العالم . لكن أرسطو يستدرك في كتاب (السماء) فيقول إنه لما لم يكن خارج العالم خلاء أو زمان أو حركة امتنع أن يوجد هذا المحرّك في مكان دون آخر أو زمان دون آخر ، أو كما يقول الإسلاميون أنه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان أو مكان .

ويقسم أرسطو العالم إلى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر ، فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم ما تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الأجرام السماوية على اختلاف أنواعها ، وتختلف مادتها عن مادة الأجسام الفاسدة المتغيرة في عالمنا الأرضي . وهذه المادة كما يذكر في (كتاب السماء) هي الأثير أو العنصر الخامس ، وهو عنصر سامٍ شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة أو مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى بحسب ناموس الخفة والثقل .

ويصف أرسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها أكثر حياة من الإنسان نفسه . ولها محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها أرسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرّك الأول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه إلى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الأخرى ، وهي حركات أكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات أخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها إنما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عدد الأفلاك (٤٧) أو (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الأرضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من أربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه أحياناً إلى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق

فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للمكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتمام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وهي تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الأربع (الرطب والبارد والحار والجاف) . فهذه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر أرسطو في كتابه (الكون والفساد) (De la Gener. et de la Corrup. II2 - 8) ، فالحار والبارد كيفيتان فاعلتان ، أما الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملاً على جانب فاعلٍ وجانب منفعل . ولما كانت الهيولى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صحَّ أن تتعاقب عليها الأضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر أن تتحول بعضها إلى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير وإستحالة ، فلكل واحد منها فلكه الخاص . ولكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه إلى أعلى ، والتراب إلى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الأرض ، وبينهما الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراكب طبقاتٍ بعضُها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير أن هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس إتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب إلى أعلى . وتتمّ الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يعقها عائق ، لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة ـ أي التي لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحول بعضها إلى بعض ـ تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية . والفرق بينهما أن الكائنات الحية تتميز من الجوامد بعلة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٤ - النفس : معرفتها الحسية والعقلية

إن علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي ، « فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن أجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

إن مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو ـ كأستاذه أفلاطون ومن قبله سقراط ـ يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن مادياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الألمانية مثلاً . وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما أنه ثنائي في تصوره للأشياء من حيث إن كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بِدْعاً أن نراها في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في أقسام فلسفته الأخرى .

في هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي إذن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به . غير أن الكمال (أو الفعل) على درجتين :

كمال أول ، وهو حصول القوة أو الإستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها أحياناً كما في حالات النوم أو الغيبوبة أو عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار .

وبهذا المعنى فإن النفس كمال أول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم . فإذا مارست هذه القوة على نحوٍ دام أو شبه دام فقد حصل لها الكمال الثاني . وقد قلنا « شبه دائم » لأن من المستحيل ممارستها على الدوام .

وقوله « جسم طبيعي » يُخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان تحل فيه نفس ، بل لا بدّ لها أيضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه أن هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب أن يكون أيضاً مستكملاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه أفعالها ، بل يجب أن يكون أيضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على أن يقوم بوظائفه على الوجه الأكمل .

هذا هو حد النفس عند أرسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة . فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح أيضاً بمعنى أن الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير المتنفس .

ومعنى هذا أن العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس أن توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للهيولى . وبهذا يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون الذي يذهب إلى أن النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها إلى عالمه في الملأ الأعلى .

مراتب النفوس : والنفس ليست مخصوصة بالإنسان وحده . فإنها لما كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصّاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبسيط فالأقل بساطة والأكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتبُ العليا المراتبَ الدنيا .

فهناك أولاً النفس النباتية أو الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، . وكل منها

يُسلم إلى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في إتجاه معين وسُنة معينة حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي فإنه يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي إلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة أو الحيوانية ، ووظيفتها الإتصال بالعالم الخارجي ونقل صوره إلى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ، على حين أن النفس الغاذية تقبل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهذه النفس موجودة في جميع أنواع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس ،لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميع الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً . ويلي اللمسَ الذوقُ فالشم فالسمع فالبصر .وكل حاسة منها تنفعل عن محسوس معين لا تنفعل عن سواه .فلكل منها اختصاص في النقل إلى الداخل لا يشاركها فيه أي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الأشكال والألوان إذ لا تنفعل عن غيرها، والذائقة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها إلى غيرها .

ولا يقتصر الأمر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس أخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

أ ـ الحس المشترك : ويختلف عن الحواس الأخرى في أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس ، مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة في كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الأبيض من الأسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك ، أي أنه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحسّ . فلو اقتصر الأمر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نعلم أن الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك أول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب ـ ويلي الحسَّ المشتركَ المخيلةُ : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحسّ ومحض الفكر . ذلك أن الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، . بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند

الحاجة إليها . وتتفاوت الحيوانات في الإحتفاظ بهذه الآثار ، إذ لا توجد المخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الأحلام : فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

جـ ـ **وأخيراً الذاكرة** : وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة أو تلقائياً كما يحدث في الأحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية أو النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير إليها وتصفها بصفة : هذا إنسان أبيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتعبيران الأول والأخير ليسا لأرسطو وإنما هما لشرّاحه اليونان من بعده ،وقد وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهبه العام .

أ ـ فالعقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرّد استعداد للتعقل ، إنه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة لأن يُكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهيولاني (أو العقل المنفعل) فهو قابل

لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الألوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترى بفعل فاعل) أقول يجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة .

ب ـ ويلي العقلَ الهيولاني العقلُ بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة لاكتساب المعارف . أو قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث أنه تمرّس بالمعقولات وأصبح التعقل له ملكة ، هو بالفعل .

جـ ـ وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهيولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات ـ وهي موجودة فيها بالقوة ـ ويطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه إلى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هيولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة إلى مرئيات بالفعل ، فلو كانت الشمس تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت أن تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة إلى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الإضطراب في أمر العقل الفَعال ، بل إنه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب (النفس) بأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الإنسانية ، يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الأشياء المادية المحسوسة ،فيقول إنه مفارق، أي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وإنه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهيولاني أنه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول

الإسكندر الأفروديسي أحد شرّاح أرسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الهيولاني كلاهما موجود في النفس الإنسانية كما سيقول تامسطيوس Themistuis أحد الشرّاح اليونان أيضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية أو الجواهر المفارقة التي تحرّك الأجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما أصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص أرسطو ما يساعد على أن نجيب عن هذه الأسئلة أو أن نقطع فيها برأي . فالقضية إذن غامضة ، والغموض يستتبع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة إن القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وإنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع أستاذه أفلاطون ، مع أنه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني أن الجزء الناطق من النفس باقٍ وحده بعد انحلال البدن ، أما قوى النفس الأخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، مما سيُنسب إلى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند أرسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين أنواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرّق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معينٍ ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها إلى أجزاء ، وإلا فماذا عسى أن تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس ـ لا الجسم ـ هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك أن بعض أنواع النبات والحيوان إذا قُطِّعت أجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن أرسطو حين يذكر كلمة « أجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . وإذن فلا يجوز أن نُخدع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف أرسطو عن أفلاطون الذي

يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما أرسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى أن النفس الإنسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها. كما أن النفس الحيوانية تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الإنسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصّاعد قوى النفس من النفس النباتية إلى النفس الحيوانية إلى النفس الإنسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون أرسطو أقرب إلى الروح العلمي من أستاذه أفلاطون .

٥ ـ ما وراء الطبيعة

تقع دراسة أرسطو لما بعد الطبيعة في أربع عشرة مقالة عُرفت بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألف إلى حرف النون . ولذلك يسميها العرب (كتاب الحروف) . وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود وفي مبادىء البرهان الأولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما إذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادىء ، كما تبحث في الأسباب أو العلل وأقسامها، وفي طبيعة الجوهر وأنواعه،وفي المادة والصورة والقوة والفعل، وفي علة الموجودات القصوى أو المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا العرض لموضوعات كتاب (ما بعد الطبيعة) إتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة في ذهن أرسطو نفسه وفي الوجود نفسه أيضاً . فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وإنما هي الأذهان تصل ما انقطع وتقطع ما اتصل ، فتفرّق وتوحّد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن أن يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في أبواب أخرى من فلسفة أرسطو ، على أننا سنركز هنا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها

هناك،أو لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم تَعُدْ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعَدَ ولا تُحصى ، كما أن لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمّنا هنا إنما هو أن ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها أيضاً من حيث أن لها قواماً وكنهاً هما علة وجودها . فالأول هو علم الطبيعة ، والثاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، أي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، أو قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فهي أولى لأنها تبحث في مبادىء الوجود وعلله وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلٓهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتـا » meta اليونانية ومعناها « بعد » أو « وراء » و« فوزيس » Phusis ومعناها « الطبيعة » ، أي المقالات الأربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب أرسطو . ولم يستعمل أرسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الأولى » و« العلم الإلٓهي » . ولعل أول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الأول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب أرسطو فوضع مقالات الفلسفة الأولى الأربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شرّاح أرسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع أن نتناول جميع مسائل هذا العلم عند أرسطو ، بل سنجتزىء منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل :

أ ـ مبحث الجوهر .
ب ـ مبحث المادة والصورة .
جـ ـ مبحث الغائية .

د ـ مبحث قدم العالم .

هـ ـ مبحث الألوهية .

(أ) الجوهر

رأينا في المنطق أن الجوهر هو ما تُحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يُعرِّفه أرسطو بأنه ما لا يُحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفة الوجود . فيجب أن ينضم إلى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإن المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على أفراد الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن . . أي كل ما في العالم الطبيعي من أشياء ، كما يقال أيضاً على الكواكب والنجوم كالشمس والقمر وغيرهما .

هذا هو المعنى الأول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط مثلاً . وهناك معنى آخر له أيضاً وهو أنه يطلق على الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي إذا قيست بالموجود الفرد . إلا أن أفلاطون في نظرية المُثل يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المُثل والكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده أولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي تُلحُّ على الوجود العيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا أنه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان أمعن في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع أمعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه أقرب منه إلى

الفرد . بينما الجنس أمعن في التجريد . فمدار الجوهرية عند أرسطو إنما هو التحقق العيني والوجود في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هذا التحقق كان أمعن في الوجود وبالتالي أمعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا أن أرسطو ينفي أن يكون هناك جواهر مفارقة بريئة من المادة ؟ كلا فإن أرسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة أنواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك أولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية .

وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الأجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك أخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للمادة ولا تلحق بها الحركة على أي وجه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب ـ المادة والصورة

رغم اختلاف أرسطو وأفلاطون في أكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الأفلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (أو الهيولى) والصورة . فالمعلوم أن أفلاطون يقول بعالم المُثل ، وهو عالم من الصور المجردة عن المادة (أو الهيولى) يعدّها أفلاطون المصدر الأساسي لكل وجود مادي (أو هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أُبقي أرسطو على المقدمات الأفلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة . فإن أفلاطون يقول أن الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده . وأما أرسطو فإنه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه لفصل احداهما عن الأخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الأمر متعلقاً بالألوهة : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها أي شائبة من المادة . وفيما عدا الألوهة فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في

الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجلِ العلم فقط ، أما من حيث التحقق العيني في الوجود فإن الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهيولى ، وبالتالي لا وجود للمُثل . فإن أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المُثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فإذا سلمنا أن هناك مثالاً للإنسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا أن هناك مُثلاً للأشياء فكيف نشأت الأشياء عن هذه المُثل ؟

ثم ان المُثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون أبداً علة لحركتها . فإذا كانت الأشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الأشياء وكيف استطاعت أن تهتز إذا كانت مُثلها ثابتة ؟

وأخيراً أن المُثل هي بحسب أفلاطون ماهيات الأشياء . لكن ماهية الشيء يجب أن تكون متضمنةً فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل أفلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الأشياء .

والخلاصة أن القول بالمُثل أو الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويُعقدها ، ويضيف إلى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل أرسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لها . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابلة الهيولى . فالهيولى لا توجد مفارقة كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضاً ، بل هما متلازمتان أشد التلازم ، إلا في حال الألوهة كما تقدم معنا . وكلتاهما ضرورية لوجود الأشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . إن أفلاطون لم يستطع أن يتصور الهيولى (أو المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقا قال عنها أنها عدم صرف، بينما يؤكد أرسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا إذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على أن هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير أو يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تعين ، ولكنه يمكن أن يتحقق بأي تعين ، أي أن يتحول إلى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والأعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول إنها تتحرل بعضها إلى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع

أو هذا القابل هو ما يطلق عليه أرسطو اسم « الهيولى » ، وبه وحده يمكن تفسير عملية التغير. وأما مادة أفلاطون فلا تُغني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهيولى مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهيّأة للفعل ولكنها ليست فعلاً . إنها سلب للفعل ، أو قل إنها لا تصبح أو لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطيها صفاتها الذاتية وتُكوِّن ماهيتها ، وعندئذ تتجوهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهيولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فإذا سُلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هيولى فحسب . وتُسمى الهيولى ايضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهيولى وجوداً بالقوة ، كما تُسمى الصورة باسم « الفعل » ويُسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دائماً كي تحلّ بها ، كما أن الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الأشياء وتحققها في الخارج ، لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الأشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مرَّ معنا وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا أنه ليس للهيولى أي وجود ، وإلا لم تحدث الأشياء ،

وبما أن الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الأساس في كل عليّة . ومن هنا التعبير الأرسطوطاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا أن الهيولى تخلو من أي أثر للعلية . كلا . فللهيولى علية ، ولكنها علة سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل عن الصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة ، أو على الأقل هي شرط في تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير إلى العدم ،

إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

والصورة كلية، لأنها ـ كما تقدم ـ مجموع الصفات التي تطلَق على شيء من الأشياء وبها يتمّ كماله . كما أنها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات أو الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحوٍ واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، أي بالإنسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولية والثبات . فماهية الإنسان ليست اللحم والعظم و. . . وإنما ماهيته انه حيوان ناطق . فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنما هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

وإذا كانت الصورة كلية فإن الهيولى هي مبدأ التفرقة بين الأشياء ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الأصل في الهوية أو الفردانية . فهي التي تقبل الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الأفراد . وإذن فإن اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددها إنما يرجع إلى الهيولى . وهكذا فما يفرق بين الأشياء بعضها وبعض ـ مما يدخل تحت صورة واحدة : إنسان مثلاً ـ إنما هو وجود الهيولى فيها . فصورة الإنسان واحدة بالنسبة إلى الناس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في الصورة بين الأفراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخص أو الفردية من طريق الهيولى كما قلنا . فالهيولى هي أساس التشخص . فحيث لا توجد هيولى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تمييز أو تفرقة .

ولهذا لا يكفّ أرسطو عن القول بأن الأصل في الهوية (أو الفردية) هو الهيولى ، وحيث لا تكون هيولى لا تكون فردانية ، بل تكون الأشياء واحدة . هذا مع الإشارة إلى أن أرسطو لم يتعمّق معنى الفردانية ، وإنما تركها متموّجه غامضة ، حتى إنها جرّت عليه كثيراً من الإشكالات وأوقعته في التناقض .



هذا وأولى الكيفيات أو الصور التي تحلّ في الهيولى هي الطبائع الأربع : الحار والبارد والجاف والرطب . وعنها تنشأ العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب . وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسَب مختلفة تحدث سائر

الأشياء .

وهناك تدرُّج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرُّج في نظام الأشياء . فهناك الهيولى الأولى التي هي مادة العناصر . وهناك هيولى الأجسام الحيوانية الأكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعد هيولى العناصر هيولى المعادن ، ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولى الأجسام الحيَّة . وهذه الأجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي أيضاً تنتظم في الطبيعة درجاتٍ بعضُها فوقَ بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهيولى أو خلوّها منها . فهناك أولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الأربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دونما حاجة إلى الهيولى وهي الله . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويهمّنا من هذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . إنها علة العلل أو المبدأ الأول أو الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقةً أي منفصلةً عن المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداه فلا يخلو من المادة ، قلَّ حظه منها أو كثُر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (أو الهيولى) . إذ الصورة كما مرّ معنا فعل أو كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقّي أفاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية أو الدينامية في مذهب أرسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن الصورة لا تنفك تجذب العالم إلى أعلى ، كما أن المادة لا تنفك تجذبه إلى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ أهدافها العليا وتحقيق غاياتها القريبة والبعيدة .

(جـ) الغائية في الطبيعة

ومذهب أرسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي ممتلئة بالمظاهر التي يدل نظامها على أنها تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية أو إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية ، ومن طريق فكرة الغائية هذه نجد أرسطو دائماً يحاول أن يفسر أوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار بل والإقتسار .

فلقد كان يصف حركات الأجرام السماوية والأشياء بنفس العبارات التي يصف بها أفعال المخلوقات الحية . فكما أن الكائن الحي يتجه إلى غاية يسعى للوصول إليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سُئل عن السبب الذي يصيب السهم من أجله صدر الجندي مثلاً أجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سُئل عن السبب في سقوط الأجسام الثقيلة على الأرض أجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكمن فيها . وكذلك النار تصعد إلى أعلى لتنطلق إلى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الأفلاك ، كالنسر يأوي إلى عشه في أعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا تُرك وشأنه أخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة ـ كالإنسان ـ له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الإنسان الأكبر والإنسان الأصغر (أو العالم الأكبر والعالم الأصغر)التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله بل وعلى تفكر القرون الوسطى إسلامية ومسيحية .

وهكذا فالغائية عند أرسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد أو الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك أن الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الإنسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة أن تربط بين الوسائل والغايات بحذق عجيب وذكاء خارق يدع الإنسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة أرسطو : لأنه إذا كانت الغائية إنما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات، أفلا يؤدي هذا إلى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الأشياء ؟

د ـ قدم العالم

وهذا الوجود قديم . فالهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستفيده هذه الهيولى من الفعل المحض أو الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية أرسطو في قدم العالم .

فقد استبعد أرسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الله .

إن العالم لا يحتاج إلى موجد أوجده . فكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر إلى خالق يخرجه إلى حيز الوجود ، وإنما هو يفتقر إلى محرك ، فلولا الله لم يتحرك العالم بل لبقي ساكناً . والحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى (وهي العالم هنا) هي هذا الموضوع ، وهي قديمة لِقدم المحرك ، فلا أول لها كما لا أول له . ثم إنها لو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الأشياء ، وإلا لزم أن توجد قبل أن توجد ، وهو خُلف . لذلك استحال الحدوث المطلق ، أي حدوث الهيولى لا عن هيولى ، لإنتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (أو الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى إلى أن الخلق ليس حركة أو تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال إن العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الأشياء فإنما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى أن الأشياء موجودة كما أن الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الأشياء . والمهم أن نعلم أن الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان اوْلى أن يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الأزمان متساوية ونسبها لى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا أن يكون لعجز فيه أو لفقدان آلة أو تجدد إرادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق إذن ولا إيجاد من العدم وإنما كل شيء

قديم لا أول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما أن الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة أن الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما أن العدم معدوم وليس هنالك من يخرجه إلى الوجود . فالوضع الوجودي أو اللاوجودي للأشياء لا يمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها أخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

هـ ـ الألوهية

لم تتبلور فكرة الألوهـة ولم تتحدد إلا مع أرسطو . أما قبل أرسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردّد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم أنه يمثل قمة شامخة من قمم التفكير الإنساني العالمي ، ظلَّ مضطرباً غاية الإضطراب في تصوّره للألوهـة . ولعل مردّ ذلك إلى أنه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحِّد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، أي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويعدّ نفس العالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه أن الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (demiurge) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يُفهم منه أن الصانع شخصية أخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيَّدة في جميع أفعالها بالمُثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتها . نعم إن أفلاطون لا ينكر الألوهـة ، وإلا لما سُمِّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم أن ينكر الألوهـة أو لا ينكرها ، إنما المهم أن تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل إليه أفلاطون بل كان مأثرة من مآثر أرسطو .

يستدلّ أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدَّم ذكرهما :

فلقد رأينا أن الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن

كل آن منه فله قبلٌ وبعدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آنٍ ، إذ كل الآنات سواء . فكلما تصوّرنا آناً تصوّرنا آناً قبله وآناً آخر بعده . فالآنات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فإن الحركة التي تقيسه لا بد أن تكون هي أيضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها أنها علة ومعلول في آن واحد .

هذا إلى أن العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول إلى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن أن يشتمل المعلول على علته بل لا بد أن تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة أولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما أن يستمر التسلسل إلى غير نهاية ، وإما أن يدور على ذاته ، وإما أن يتوقف على محرك أول .

أما الإستمرار إلى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك أول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة أصلاً ، مع أن الحركة ثابتة بالبرهان . فالإستمرار إلى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل أيضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الأول أو علة العلل أو الله .

والمحرك الأول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل ما عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك المحركات من غير أن يتحرك . إذ لو كان متحركاً لأفتقر إلى محرك ، ولافتقر المحرك إلى محرك ، ويتسلسل . فلا بد أن ينقطع التسلسل ونقف عند محرك أول لا يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال إلى حال . فلو أمكن اتصاف

المحرك الأول بها لأنتقل من الحالة التي هو عليها إلى حالة أخرى إما أن تكون أسوأ من الحالة الأولى التي كان عليها أو خيراً منها أو مماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك إلى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث اذ لم ينتج عن هذه الحركة شيء ، والتحرك إلى الأحسن والأفضل يجيز على الله الإستكمال بعد أن كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، أي لا بداية لها ولا نهاية لها ، فيجب أن يكون المحرك الأول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لا نهائية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لا نهائية . كما أن ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لا نهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما أن البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما أن الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الأول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لا نهائية وبالتالي فإنه هو أيضاً أزلي أبدي .

ثم إنه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته إنتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف إلى ذلك أن الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل أجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد أن تكون علتها واحدة أيضاً . فالمحرك لهذه الحركة إذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الإنحلال ، إذ كل مركّب فمصيره إلى الإنحلال فضلاً عن أن وجوده متوقف على وجود أجزائه ولا يبقى إلا ببقاء هذه الأجزاء .

والمحرك الأول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي إنما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى أو أي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى نقص والله منزه عن النقص . ويترتب على ذلك أنه فعل محض ، فلا يداخله شيء مما هو بالقوة ، وإلا لأحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل

فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض أنه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على أنه فعل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قمة الصورية والفعلية وفي أعلا درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو إليه جميع الكائنات . فهو إذن العلة الغائية التي تتوجه إليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون أن تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فإنه لا امتداد فيه ولا كثافة ، إذ الإمتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو إذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقيضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، أي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيمَ يفكر ؟ انه لا يتعقل أي شيء في هذا العالم ولا يفكر في أي حادث يحدث فيه لأن كل شيء دونه ناقص والتفكير في الناقص نقص لا يليق بالكامل المطلق ، إنما يليق به أن يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الأول واحداً أحداً لا ندَّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك أنه إنما يتأمل ذاته ويفكر في ذاته ، وإلا فأي شيء أوْلى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزَّه عن كدر المادة ، ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير أن ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بها ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حِولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر يهبه أسمى أنواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل إليها البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير إلى عاقلٍ ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الإنساني القاصر عن إدراك ما بين الذات والموضوع في الله من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الأول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، أو قل هو فكر فكر الفكر .

لكن إذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان أرسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكما أن من الأشياء ما عدمُ رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الأعلى والذات المطلقة والفعل الخالص ، فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن إذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصحّ تسميته بالمحرك الأول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب أرسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة : فقد مرَّ معنا أن الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق إليها . فهي بذاتها إمكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى . وبشيء من هذا القبيل يفسر أرسطو تحريك الله العالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق إليها الهيولى وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو المعشوق الأول الذي تصبو إليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق أو الرغبة إليه ويدبّ فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبّوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله ، أي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا رويّة .



يا لها من ألوهـة عظيمة شريفة قصد بها أرسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ إذا كانت الأشياء إنما تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها إلى مبدأ يسيّرها وعلة تنظم أفعالها ؟ أما القول بوجود شوق طبيعي في

جميع أجزاء المادة إلى هذا المبدى وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور إلى طور ، من غير أن يكون للإرادة ولا للعلم الإلهين أي تدبير أو تأثير - إن قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى إلى الشعر منه إلى الفلسفة .

لقد كان أرسطو يجلّ الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى لجعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له بجيشه وعلة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الأول ساعٍ إلى لقائه والإتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الأول - سبب ترقي الموجودات وانتقالها من طور إلى طور . وكذلك تشتهي السموات - بدافع العشق أيضاً لا بتأثير من المبدأ الأول وتوجيهه الحكيم - أن تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الأول ، غير أنها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

إن الشعر لا يغْني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف إذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قِبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وُجد العالم في الأصل وكيف يمكن أن يبقى إذا لم يكن المبدأ الأول عالِماً به مديراً لأموره ؟ أفلا يكون أرسطو بذلك قد جعل من الله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالأخرى ؟ لقد انتقد أرسطو استاذه أفلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الأشياء من عالم المُثل . وها هو ذا أرسطو يقع فيما وقع فيه الأستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب من غير أن يفسر تأثير أحدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الإشتباه ، فيظلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

٦ - الأخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي إن أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني به الأخلاق منذ كنط ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين أن قاعدة السلوك عند كنط تقول : « افعل هذا لأنه واجبك»، فإن الأخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي إلى

سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان وخيره الأعلى وغايته القصوى . ويُعد أرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الأسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تُطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط السعادة بالمعنى الأرسططاليسي . وقد وقف أرسطو كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من أجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون أفعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة من غير إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية . وقد مرّ معنا أن قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الإنسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للإنسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الإنسان بما هو إنسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه بما هو إنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الإنسان من دون سائر الموجودات الأخرى ، وإنما هي تعبر عن الإنسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحساسة أو الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الإنسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الإنسان وحده . فلم يبق إذن إلا أن تكون سعادة الإنسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على أكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الأساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على أحسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها أو وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل أو ميزات فبحسب أفضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما أنه لا يكفي خطّاف واحد أو يوم واحد معتدل الهواء للإرهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من

الزمن .

هذا وإن عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذّة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحِّد أرسطو بين اللذة والسعادة ، غير أنه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من أجله ثار أفلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الأفلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر إلى الأذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وإرتياح . إنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، أي هي كمال تحقق بالفعل ، أو قل هي بمثابة الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء من الأشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف أرسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء ـ إن لم يكن من المتعذر ـ أن يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا . فكثير من المكارم لا يمكن الإتيان بها بغير الإستعانة بهذه الأمور ، فكلها شرائط للسعادة إن عدمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان أن يكون تامّ السعادة وهو قليل الحيلة أو كان فقيراً أو مريضاً أو عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الإنسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فإنما الدنيا حظوظ وإقبال ، وهذا من شأنه أن يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر أرسطو وليدة الصدفة والإتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غَناء . لذلك يستدرك فيؤكد أن الإنسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له أكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل أسعد من الشرير مهما ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدثان بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي أرسطو مع أستاذه أفلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية أو الشهوية حين تطيع أوامر العقل

وتسمى الفضائل الأخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي الخ . . . وهذه الفضائل تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الإنسانُ بها الله . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . ولا يتاح للإنسان أحياناً أن يحظى بهذه السعادة إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الأحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما أوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد أرسطو ـ كأفلاطون ـ بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمو على جميع الفضائل الأخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الأخلاق » يقرر عظمة التأمل ، وسموه على سائر الفضائل ويؤكد أن الفيلسوف يحيا حياة الألهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، أي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الأخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما تُكتسب بالتعوّد والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكوّن فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الإتصاف بأضدادها . كما انها لا تُضادّ الطبع وإلا لما أمكن الإتصاف بها . وكل ما في الأمر أننا مهيَّأون لإكتسابها . وهذا التهيّؤ الذي هو بالقوة إنما يُستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالإستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر أن الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدِّها إنها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون الفعل فيها حرّاً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء باتباعها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند أرسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهوّر ، والعفة وسط بين المجون والجمود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ .

فخير الأمور أوساطها .

وإذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموّج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والإستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الأشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « مَنْ » و« أين » و« متى » و« كيف » و« لِمَ » وبذلك يتعمق معنى الفضيلة عند أرسطو ويزداد دقة . لذا يُعرّفها بالإضافة إلى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تخطي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة : إنها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط أو التفريط، وكلاهما شر .

ويجب أن نحترز من الإعتقاد بأن لجميع الأفعال والإنفعالات أوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له.. فمن الإنفعالات (كالحسد والغيرة والغيظ) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الإفراط أو التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما أن من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا أنها في ذاتها ليست نقصاًفي الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . إذ إن اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » أي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

٧ ـ السياسة

إن السياسة امتداد للأخلاق عند أرسطو كما كانت عند أفلاطون . وعلى

الرغم من أنه كان أوضح من أستاذه في الفصل بين الأخلاق والسياسة إلا أنه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء . ولن تنفصل الأخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد أرسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، إذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من أمر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عُني أرسطو بالسياسة كما عني أفلاطون من قبله ، لكن سياسة أرسطو تختلف عن سياسة أفلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فأننا نجد أن منهج أفلاطون منهج معياري فلسفي ، بمعنى أنه يهتم في سياسته المُثلى بما يجب أن يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم أرسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على أساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، إذا صحَّ استعمال تعبير عصري جديد للكلام على أوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمحُّل والإفتعال .

وأما من حيث الروح فإن سياسة أفلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوّز ان فلسفته سياسية كما أن سياسته فلسفية . وأما أرسطو فإن سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تتويجاً له كأنما أحسَّ ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة إليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الأخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإن كتاب « السياسة » (ترجمة أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، ١٩٤٧) . الذي عليه معوّلنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع إنما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان

مدني بالطبع ، أي لا يمكن أن يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد أن يوجد في جماعة ، اللهم إلا أن يكون بهيمة أو إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج إلى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) أو لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة، وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت أن تحقق حاجات أخرى فوق الحاجات اليومية ارتبطت بأسَر أخرى فحصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت إلى قرى أخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأة الدولة ، أو كما تسمى « دولة - المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الإنسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسَر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمّى والسهر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والأسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، أو قل إنها صورة ، والأسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الأسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . الرجل رأس الأسرة وسيدها وإليه تعود أمورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي ، وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الأسرة . فهم أدوات حيّة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالأعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فإنما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى أن يسيطر على الأدنى كما على الأدنى أن يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنّى اتجهتَ تجد فروقاً بين الكائنات والأشياء ، بين النفس والجسد ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، بين الذهب والنحاس ، فلا تثريب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بألا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لإبن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل إن أرسطو عندما حضرته الوفاة أوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك إنه يرى أن الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبة لا يعنيان دائماً التفوق والإمتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته إنما هي عبودية بالعرَض . والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر وإستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن السادة من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد أو سيد بالعرَض والإتفاق لا بالجوهر والحقيقة؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب أن يسقط حق الإستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو أمر مستهجن كريه وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق على عهد أرسطو أصلاً من أصول الإجتماع فلم يكن بد من الإعتراف به ، ولم يكن بد من تعليله . وكان موقف أرسطو فيه أقل ما يمكن لرجل من طرازه أن يقفه ، ولا عليه بعد ذلك أن يشارك عصره في بعض هناته .

ويختلف أرسطو عن أفلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان أفلاطون يجرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه أداة مسخرّة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الإستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل أفلاطون عندما أنكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية أن يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى إلى ضرورة اشتراكهم في كل شيء إمعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وتماسكها . كلا ، لم يفعل أرسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضرّ بالحياة الإجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن أن الدولة ينبغي أن تكون وحدة متجانسة تنتفي فيها الكثرة والتنوّع . فالفرد إنما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للإختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في

بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الإنتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم. كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الإبن وأبيه والزوج وزوجه والأولاد، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وترابطها، وإلا كان الإبن ابناً للجميع والأب أباً للجميع والزوجة زوجة للجميع، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم أو الزوج، فتتميّع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الإنسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبلها. فبئست من حياة، وما أخزاه من مجتمع !

ويختلف أرسطو عن أفلاطون ايضاً في أنه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة، لأنه رأى أن نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان. لكنه قسم أنواع المدن أقساماً ستة، ثلاث منها فاضلة يقابلها ثلاث أخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد : وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته. فهو لذلك يحكمهابحقه الطبيعي. ولكن حكمه لا يطول . فإذا فسد نشأت :

(٢) مدينة العسف والطغيان : وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الأرستوقراطية : وهي حكومة الأقلية العاقلة الممتازة بكفايتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار : وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية : وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام أهمها أن ينتقل الحكم إلى أيدي الغوغاء .

(٦) مدينة الغوغاء : وهي حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة الهوجاء

وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل إذن إلى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الإنساني ؟ للرد على هذا السؤال يعمد أرسطو إلى نظرية الأوساط في الأخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط ، خير الأمور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من أشكال الحكم هو في نفسه خير الأشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها إنما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في أوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار أحدها على الآخر وعدُّه كاملاً دون سواه . وخير الأمور أن نبادر إلى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً إنما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكثر عدداً وأعظم قوة من الأغنياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الأغنياء أو طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الأغنياء على الفقراء او الفقراء على الأغنياء لم تستطع هذه الطبقة أو تلك أن تقيم دولة حرة .

فالطبقة الوسطى هذا وسط بين طرفين . فهي إذن تعبر عن المبدأ الأساسي الذي اتخذه أرسطو لنفسه في الأخلاق وهو ان « خير الأمور الوسط » . ويسمي أرسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول إليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها أن يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما أن هذه التيارات تجد نفسها أقرب إلى كتلة الوسط منها إلى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، إذ تتقرب إليها جميع أحزاب التطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن أرسطو لا يلح على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما إنما تقرره - بحسب أرسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب إلى رخر . كما أن أشكال الحكم ليست أنواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والأحوال . فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد أو

الحكومة الجماعية أو الحكومة الأرستوقراطية ، وإنما لها أشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الإعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في أحلام الفلاسفة . فالفلاسفة ـ وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ ـ يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة إلى ما هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها إلى وحدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها ، ولكنها ـ وهذا هو عيبها الأساسي الذي تتلاشى بجانبه كل خصائصها المنطقية ـ تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل أن تتحقق أو أن يكون لها أي حظ من الإستقرار .

وهكذا فإن ميزة أرسطو على أفلاطون إنما هي ميزة الواقع على الأحلام ، والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق أن لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

إن أرسطو أكثر تجربة من أفلاطون . فقد اطّلع على دساتير أمم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن أفلاطون أخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجمال والأصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال !

الفصل الرابع

الأفلاطونية المحدثة

الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme - أو مذهب الإسكندرانيين كما يُسميها العرب - هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الإسكندرية في القرون الأولى للميلاد . فقد كانت الإسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد أن خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال إليها .

ولقد تلاقت في الإسكندرية مذاهب جمة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الأنظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس فيها أيضاً تعلم أرخميدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق . م) . كما نبغ فيها أيضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن (Eratostenes) (٢٧٥ - ١٩٤ ق . م) وكان أميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو أول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن الفيلسوف . وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وتُرجمت التوراة إلى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت أسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشُرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها أخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الإسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الإسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق .م . حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الإسكندر (٣٢٣ ق .م) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد إلى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية Hellénisme من هيلين Hellène أي يوناني ، وتعبر في معناها الإصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الإسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

أ ـ توفر العناية بمذهب أفلاطون أولاً وقبل كل شيء، ثم الجمع بينه وبين أرسطو ، وضم الآراء المتعارضة بعضها إلى بعض ، وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

ب ـ التشبع بالأفكار والأراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

ج ـ بدء الإنفصال بين العلم والفلسفة بعد أن كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهى عصور العلم القديم ، فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربقة الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الإسكندرية . أجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته أخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحة الفلسفة بعد أن كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الإنفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا أن ذلك لا يمنع أن بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

د ـ انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجم والغيبيات والإيمان

بالخوارق .

في هذا الجو نشأت الأفلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلّاق بذلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الإنسان وحاجاته العقلية والدينية والأخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جميلة فنياً تحقق للإنسان الخلاص في الحياة العاجلة. والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي أن نؤكد هنا أن مصطلح « الأفلاطونية المحدثة »(*) مصطلح حديث . فالأشخاص الذين يُطلَق عليهم هذا الأسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون . أما معرفة ما إذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ومن غير أن ندخل في التفاصيل نستطيع أن نؤكد أن الأفلاطونية المحدثة قد عمدت إلى أفكار أفلاطون والأصول التي استقى منها أفلاطون فلسفته من أورفية وفيثاغورية وامبيذوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة أرسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الإسكندري والأفلاطونية المحدثة، ولكننا سنجتزيء بقطبين من أقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلانها أحسن تمثيل، وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المناخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

(*) يُطلق عليها البعض اسم « الأفلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى (moderne) ولكنها وليدة أفكار أفلاطون القديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها . ولكن أبى الكثيرون ـ وفيهم « دكاترة » أعلامَ إلا أن يطلقوا عليها اسم (الفلسفة الحديثة) فخلطوا بين فلسفة عصور الإحتضار اليونانية وفلسفة عصر النهضة الأوروبية !

أ ـ فيلون

أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد (٠ ق م ـ ٥٤ ب م) . وهو من أسرة نبيلة في الإسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأُشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى لقد لقب بأفلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى أن هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة أفلاطون فإن إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه أملك وبقلبه أوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن أفلاطون قد توصل إليها أيضاً بنوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما من فارق ان الدين أكمل وأتم ، وإن كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . إنه وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين وأكثر تفصيلاً وأدق صياغة . فأفلاطون وأرسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على فيلون أن يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي (allégories) للتوراة ، وقد عُرف هذا التأويل في الإسلام والمسيحية فيما بعد . إذ كان الإعتقاد سائداً أن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي

تلجأ إلى الرموز واستعمال المجاز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وستراً لها ، وإذن فالتأويل ضروري لأن فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق إلى أفهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويجدون فيها المَقْنَع والكفاية ؛ وأما الخاصة فيتأولونها ويأخذون بجوهر معانيها، وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفة ما كانت لتظهر لو أُخذت بنصوصها حرفياً .

إن التأويل في نظر فيلون ممكن على أن نعرف كيف نؤوِّل نص التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله - إذا أُخذت حرفياً - ما لا يليق به من الصفات والأحوال : كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم . . . . فالله كما يقول فيلون لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان يَقرُّ فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة أيام ينفي عن الله الحاجة إلى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسعه إلا أن يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه وترتيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الإعتقاد أن العالم خُلق حقاً في ستة أيام أو في فترة من الزمن أقل من ذلك أو أكثر .

وهو يرى أن التوراة إنما تُصور قصة النفس في اقترابها وإبتعادها عن الله بمقدار اقترابها أو ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من (سفر التكوين) يؤكد أن أول ما خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به إلى آدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز إلى حواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز إليها بالحية . ثم تأسى النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز إلى العدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد إليها فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها إنما ترجع إلى الأسرار الأورفية . وقد استُعملت في شرح

أشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها أرسطاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آنٍ واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا إليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الألهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس Numenius من أهل أباميا Apamea المتوفي حوالي سنة ١٨٠ ق .م . والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبيوس Eusebius ومن إشارات قليلة أخرى ، أقول كان نومينيوس هذا أول فيلسوف يوناني يُظهر تقديره العظيم للدين العبري . فقد وصف أفلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة أتيكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعة واضحة إلى التوفيق الديني على نحو ما يظهر عند رجال الأفلاطونية المحدثة(انظر أوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب (الترجمة العربية) ص ٢٧) ، وقد كانت هذه النزعة أيضاً واسعة الإنتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الإسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الإسكندرية كما يقول بريهييه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها
Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexan-
. drie p.36 - 37.

ويُقال أن أمونيوس (ولعله أمونيوس سكاس) حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرفوريوس الصوري في مؤلفات أستاذه أفلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . كما كان يحيى النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا أيضاً سيكون طابع الفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على أن الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناقض الفلسفة ، وما في الفلسفة لا يخالف الدين ، وما بين الفلاسفة لا يناوىء بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة أو اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الإختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التلفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت أيضاً التوفيق بين الأنبياء . فإن أمونيوس السالف الذكر قد ألّف ـ على ما يقول هيرونيموس (Hieronymus) ـ « سفراً لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى » (نقلاً عن أوليري ، المصدر السابق ، ص ٢٨) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الأخيرة

قبل الميلاد والقرون الأولى بعده . فلما جاء فيلون ألمّ بآراء سابقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع أن يخلصها من شوائبها ولا أن يضمّها في نظام موحّد أو أن يستر ما فيها من التناقض والضعف ، وقد ظهر ذلك في أسلوبه الرمزي الذي توصّل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الألوهـة وصلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

إن الكائن الذي قال به أفلاطون هو يهوه إلّه بني إسرائيل الذي بشّر به موسى . وهو إلّه مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلّهاً ، فالأصل في الألوهـة الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . وإذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به أنه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينهما فإنه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء أو القوى الإلّهية هي سفراء الله ورُسله ، كما أن النفس لا تبلغ إلى الله إلا بالوسطاء أيضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للأعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (أو الكلمة) وهو أشبه بمثُل أفلاطون ، إذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلّهية (أو سوفيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « امّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء أيضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية أو هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم : اللوغوس أو الكلمة . ولا يتم التطهير أو الصعود والعودة إلى الله إلا

بالمجاهدة والتصفية والتحلية والتخلية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان إنما هي الوصول إلى الله ، والتحقق به والإقبال عليه بكنه الهمة وإخصاب الذات بنوع فريد من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق وإنما تُعرف بالذوق والكشف والمشاهدة ؛ فمن ذاق عرف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجة لما سيكون عليه المذهب عند أفلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والأقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، من غير أن يُعنى صاحبها بتحديد معاني ألفاظه أو تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجوْر بتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من أقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جدب وجفاء .

ب ـ افلوطين (٢٠٥ م . ـ ٢٧٠ م)

حياته :

أشهر مجدِّدي الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) سنة ٢٠٥ م أي إنه كان مواطناً مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يحب أن يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوريوس . ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد إلى الإسكندرية تتلمذ لأمونيوس الحمّال Ammonius Saccas ولا يكاد يُعرف شيء عن أمونيوس هذا سوى أنه وُلد من أبوين نصرانيين ثم صبا إلى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثَر عنه أي كتاب . وقد أعجب به أفلوطين أيما إعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو إليه ، حتى لقد كان يُنكر لنفسه كل أصالة ويقول إنه في فلسفته إنما يشرح مذهب أستاذه أمونيوس الحمّال وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف أفلاطون من أستاذه سقراط .

وقد لازم أستاذه إحدى عشرة أو إثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا لـه فـتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له أزمة نفسية غادر الإسكندرية على أثرها وتبع الأمبراطور غورديانوس (Gordien) إلى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل أن ينضم إلى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها من منابعها وأصولها لا من بطون الكتب . ويُذكر أن مؤسس

المانوية كان هو أيضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير أن هزيمة غورديانوس أمام سابور فيما بين النهرين قضت على هذه الأحلام الشرقية في مخيلة أفلوطين ، فارتد إلى إنطاكية ومنها إلى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكان مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الأمبراطور جالينوس والأمبراطورة سالونينا من مريديه ، حتى لقد قيل إن الأمبراطور اعتزم أن يُقطعه اقليم كمبانيا ليقيم عليه مدينة فاضلة سماها (مدينة أفلاطون) Platonopolis تشبهاً بجمهورية أفلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البُغية والوطر وغاية المُنى . ففتحوا نفوسهم أمام ذلك الأستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً سديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة إليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما جُبلت عليه الخليقة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمُّونه (مذهب الإسكندرانيين) أو (المذهب الإسكندراني) نسبة إلى مدينة الإسكندرية ، كما يسميّه الشهرستاني (الشيخ اليوناني) .

وقد أعاد أفلوطين إلى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبينَ أرستوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأوَد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي أن يكون لروحه جسد» ! على حد تعبير فرفوريوس . ومن طريف ما يُروى عنه أيضاً أنه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه أن يُثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك إشارة إلى أن الفن يجب أن يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرَّت الأيام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت سنة ٢٧٠ م ، فانتهت حياة أستاذ من أعظم أساتذة العصر الإسكندري في القرن الثالث للميلاد .

آثاره :

لقد كان تعليم أفلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سنن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوَّنها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الأولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكتث للأسلوب والعبارة بل كان أكبر همّه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فعهد إلى تلميذه فرفريوس بجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمُّناً بالعددين (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Enneades) ـ وهو الأسم الذي أطلقه على هذه الأقسام الستة المتَسَّعَة ـ من أكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته :

إن فلسفة أفلوطين هي مزيج جميل لا يخلو من القوة والأصالة بين آراء أفلاطون وأرسطو والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يُقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وأنت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبرَ له بالعالم الموضوعي أو يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله من غير أن تمر بالعالم المحسوس؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الإنسان أن ينطوي على نفسه ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . إنها منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز أن نصدقها ونستسلم لها ، فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون إليه وحده ، ومهما يكن من أهميته فإنه لا يصل بنا إلى درجة اليقين . ترى ! كيف يتعلق الإنسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الإنسان

في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي إلى الوحدة والسكينة .

وكما أن الإحساس لا قيمة له عند أفلوطين وشيعته فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها أيضاً . وإنما القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ، وللكشف والذوق والإشراق ، حيث يرتفع التعارضِ بين الذات والموضوع وحيث لن تكون ذات وموضوع ، وبالتالي حيث لا تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحاداً بالمعروف وتحقيقاً بهويته . فالإنسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا تكون بطريق العقل ، وإنما تكون بالذوق والكشف والإشراق كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على أفلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الأشياء والحوادث ، هزيلاً مجهولاً مبتذلاً لا قيمة له كالنواة تُنبذ على الأرضِ . فالوجود الحقيقي إنما هو وجود الذات في أعمق حالاتها وأشدها استقطاباً ، وبالتالي عندما تستغرق في الأول وتوغل فيه .

ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل فالنفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، وأما المادة فلا ذكر لها . إنها سلب للوجود أو ظل له ، أو قل هي الوجود وقد استُنزفت منه كل عصارة فأصبح هشيماً تذروه الرياح . إنها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرست في قاع الإناء ، إنها عدم ؛ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة أفلوطين كثيرة التشابك والتداخل بحيث إن الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا ـ لدراسة هذه الفلسفة ـ من تقسيمها إلى أقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين خمسة أقسام :

أ ـ الأول .

ب ـ نظرية الفيض .

ج ـ النفس الإنسانية .

د ـ الإتحاد .

هـ - العالم المحسوس .

أ - الأول (أو الواحد)

إن الوجود الحقيقي إنما هو وجود « الأول » أو « الواحد » أو الله بأسمى ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء إنما صدر عن « الأول » وإلى « الأول » يعود . أجل إنه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . إنه الواحد الأحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان أمرها؛ فلا يقال مثلاً إنه جميل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلتُه ، بمعنى أنه لا يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلتُه ، وكل شيء فإنه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة إيجابية نصفه بها أو ضمير متحيف نشير به إليه إنما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع أن نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه إلا بطريق السلب . فالسلب هو أقوم سبيل لوصف الله .

ثم إن كل صفة فمن شأنها أن تُدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً أنه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي أن يتصور الإنسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات وأثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الأمور الإضافية ، أي التي يستتبع تصوُّرُ أحد طرفيها تصوّرَ الطرف الآخر ، بمعنى أن العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال أنه معقول لذاته ، لأن المعقول من الأمور الإضافية أيضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الأقل . وبعبارة أخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد

الأول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الأول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث إنه لا يقبل أي نوع من التعدد ، لا في الواقع فقط ، بل حتى في الذهن والتصور أيضاً . وربما يبدو ناقصاً أقل من الإنسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الأول عند أفلوطين يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يُدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل أن يهدّد وحدة الأول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فإن عدم اتصاف الأول بالعقل أو عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول إنه أقل من الإنسان . والخلاصة إن « الواحد » أو « الأول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تُخرج الواحد عن وحدته ، إن لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الأقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الإنسان له مريداً يستتبع ـ في الذهن على الأقل ـ تصور أن يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم إن الإرادة تدل على الإحتياج إلى الغير ، والإحتياج يتعارض مع الكمال المطلق الذي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الأول ، بل إن المحتاج إليه سيكون حينئذ هو الأول . وكما أن عدم الإتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الإتصاف بالإرادة ليس منقصة له أيضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معيَّن محدود ، وإنما هو فوق الوجود . إنه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ أعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود، أو على الأقل إن إطلاق صفة الوجود عليه من شأنه أن يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الأول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهذا أيضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله .

وأخيراً لا يوصف « الأول » بأنه جوهر أو عَرَض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الأقل . فتصوّر الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عَرَض في مقابلته؛ وكذلك تصور الذهن له بأنه

عَرَض يستلزم بالضرورة تصوّر جوهر في مقابلته؛ وكل ذلك من شأنه أن يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أي في الذهن والتصور ، والمنطق والحقيقة .

ونتيجة هذا كله أن « الأول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نعته ولا يمكن إدراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول . فهو الغني بذاته ، المكتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا أول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه .

ب ـ الفيض

فإذا كان « الأول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض (ويُقال له أيضاً الصدور والإنبثاق) .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الأول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء !

هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولا يجوز اطلاق كلمة (شيء) عليه ، ولأنه ليس من الممكن أن يميَّز فيه شيء عن شيء ولا أن يُتبينَّ فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الأشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الأشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة ـ إذا صحَّ التعبير ـ دون أن يكون واحداً منها .

يقول أفلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول « التُساعـات » :

« كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً ، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أُخر ، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك أن منها ما هو ثانٍ بعد الأول ومنها ثالث ؛ أما الثاني فيُضاف إلى الأول ، وأما الثالث فيُضاف إلى الثاني . وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوعٍ ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشيء إذا كان واحداً على

هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول البتة » التُساعات ، التُساع الرابع ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ ـ ١٧٥) .

في هذا النص يبينُ لنا أفلوطين أن كل ما في الوجود فإنما يرتدّ إلى « الأول » ضرورةً . فلا شيء غير « الأول » . « فالأول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والأشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الإنتشار في عصر أفلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور أفلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبيِّنوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا ـ كعادتهم ـ إلى الرمزية الأسطورية وإلى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة (انظر بدوي ، المصدر السابق ، ص ١٦٤ ـ ١٦٨) . وبهذا تفوَّق عليهم أفلوطين . فقد استطاع أن يبينَ لنا بدقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الأول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيجٍ واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر إلى شيء ولا يعوزه شيء ، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا أن يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يُحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه بالإرادة لما مر معنا من أنها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الأثنينية . فالطبع أو الضرورة ـ لا الإرادة والإختيار ـ هي التي تحمل إذن على صدور غير الكامل عن الكامل أو صدور الوجود عن « الأول » دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الأول » . وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو أزلي أبدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الأول » لا يعني خروج « الأول » عن ذاته وفيضانه بما

فيه في الخارج أو على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس . أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الأول » على حاله دون أن ينقص منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره . وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث المعقول أثره من غير أن يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر من غير أن ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قِبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند أرسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الأول ما نرى من نظام في سير العالم واتجاهه إلى غلته الغائية فيتحرك وتنظم أموره من غير أن تتحرك علته ومن غير أن تنتقل أي حركة من المحرك الأول إلى السماء وعالم الأشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك الأول وتتأثر به من غير أن يتحرك هو ومن غير أن يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن « الأول » من غير أن يحدث فيه أي تغير ومن غير أن يصيبه نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الأول » لا التسلسل السببي أو الضرورة المنطقية كما كان الحال عند أرسطو . بمعنى أن الحركة لا تنتقل من المحرك إلى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الأول » وتصدر الأشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذ كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد أفلوطين إلى لغة القلب يستعير منها الأمثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني إلى الأذهان ، وما أكثر ما اسعفت أفلوطين هذه اللغة ، وما أكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالتهم المنشودة . بل وما أكثر ما أعلنوا . . . ويا للمفارقة ! ـ فشلها أيضاً وضيق نطاقها : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس من غير أن يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس إلى « الأول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات ـ ما دامت موجودة ـ تُحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارجِ ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهاك

مثلاً آخر يقرب به أفلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بلا شك بالغنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى أنه يلد ، فهو لا يطيق في ذاته أن يبقى في ذاته بل يبدع كائناً آخر . فالنار تُسخن ، والثلج يُبرِّد . فكيف يمكن للكائن الكامل ـ وهو الخير المطلق ـ أن يحبس خيره في ذاته ؟ فليس ذلك من أخلاق الكريم في شيء !

وهكذا فكل موجود فإنما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه من غير أن ينقص من « الأول » شيء، وإنما هو ينجذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

وأول شيء انبثق عن (الأول) هو (العقل) ويقال له الأقنوم الثاني . وهذا (العقل) دون الأول ، وأقل منه كمالاً ، والوحدة من كل وجه التي كانت (للأل) تدب فيها الأثنينية ، والأثنينية أدنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنينية فيه أن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، أي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا نفي عن (الأول) أن يكون عقلاً أو يتصف بالعقل . فهنا اذن اثنينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الأثنينية هي ـ أو هذا العقل هو (والمعني واحد) ـ الأصل في الوجود دوماً فيه من تعدد وتكثر أو قل ـ والمعنى واحد أيضاً ـ أن الوجود والعقل عند أفلوطين شيء واحد . فهو إذْ كان يعقل (الأول) ويتأمله كان عقلاً ، وإذْ كان يتقوَّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آنٍ واحد . فها هنا أثنينية واضحة تسربت إلى أصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فما الأثنينية إلا تكثر وتعدد في أول درجاتها .

ويضع أفلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم (demiurge) الذي قال به أفلاطون ، ويجعله أيضاً متضمِّناً لُمثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الأول » . فهو حين يفكر يُنتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المُثل الأفلاطونية ، بل إن هذه المُثل جزء منه وليست مجرد أشياء مختزنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الإختلاف بين كل من مُثل أفلاطون وأفلوطين . فبينما نجد مُثل أفلاطون إستاتيكية ساكنة ، إذا بمُثل أفلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينهما أيضاً ، وهو أن مُثل أفلاطون محدودة ، توجد للأجناس والأنواع فقط ولا توجد للأفراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص وبالتالي فهي متناهية ، وأما

مُثل أفلوطين فهي توجد للأفراد ويزيد عددها أو ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : وإذن فإن (العقل) لا يتصف بالأثنينية فقط ، وإنما هو يموج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لها . وأخيراً هناك تباين كبير بين المُثل والمحسوسات عند أفلاطون ، وأما أفلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين (العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المُثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينهما ، والإختلاف إنما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والأقنوم الثاني أو (العقل) الذي هو فيض الأقنوم الأول أو (الواحد) وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمله ، ومن هذا الإلتفات أو التأمل يتولد الأقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلّاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر أو كينونة هي الأقنوم الثالث أو النفس الكلية ، هي أيضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي إلى العالم الإلّهي إلا أنها دونه درجة ، كما أن « العقل » دون (الأول) درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبَّت إلى الأقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد أن تزيد في الأقنوم الثالث بطريق الأوْلى . فكلما قلَّت الوسائط بين الأقنوم الأول والأقانيم الأخرى التي تليه ، أي كلما اقترب اقنوم ما من الأقنوم الأول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح أيضاً : فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن (الأول) ازدادت الكثرة والتعدّد حتى ينتهي الأمر إلى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الإختلاف .

وإذا كان (العقل) - على قربه من (الأول) - يموج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مُثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأوّلى بالنفس الكلية أن تموج بهذه الأشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على إنتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت إليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها .

فهو علة وجودها كما أن (الأول) علة وجود (العقل) .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة ـ لا فيض واحد فقط ـ هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن (العقل) . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي أشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الأفكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين أشياء متعددة .

وبعبارةٍ أخرى ، إن النفس يجب أن نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير أموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في أحد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكلياته ، كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة أخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما أحدهما إلى الآخر .

ج ـ النفس الإنسانية

والنفس بطبيعتها نقية طاهرة ، لكن إتصالها بالبدن افقدها طهرها ونقاوتها ، لذلك فهي تسعى دائماً للخلاص منه ، إنه لها بمثابة السجن واللحد كما إن العالم المادي هو لها بمثابة الكهف والمغارة . لقد كانت تعيش من قبل حياة أبدية كاملة ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف إلى عالمنا المادي الخسيس لجريمة اقترفتها ، ولا تعود إلى عالمها إلا بعد التكفير عن خطاياها .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة روحية خالصة تختلف كل الإختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي إلى عالم العقول ، وهو عالم أبدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا

يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج إلى بدن يحل فيه أو يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول إلى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن أنها تحل فيه إلى أجل مسمى ثم تغادره إلى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع أن مسألة خلود النفس لا تحتاج إلى دليل في نظر أفلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاورة « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد أفلوطين في التُساع الرابع من تساعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه أدلة أفلاطون بحذافيرها تقريباً (انظر التُساع الرابع ١٧٩ ـ ٢١٠) من ترجمة أميل بريهييه (بالفرنسية) .

وكما قال أفلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به أفلوطين . فهو يتابعه فيما يعرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في أجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب أو تعود إلى أصلها في النفس الكلية تبعاً لمنزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو إليه النفس الإنسانية . فهي ترنو إلى الإنخطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » الأحد والإتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الأسمى ومقصدها الأسنى !

هـ ـ الإتحاد

ولا يصل الإنسان إلى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل إن البدن سجن للنفس . فهو أصل شقائها على هذه الأرض وأصل نقائصها وشرورها ولذلك فلن يقرَّ لها قرار حتى تتخلص منه وتعود إلى مصدرها الأول . ولكن لن تصل إلى هذه الغاية جملة واحدة ، فلا بد لها أولاً من أن

تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرَّج في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره بذاته ويُصاب بما يشبه الصعق والمحق ، فيفقد تعيّنه وتشخّصه ، وتسقط عنه جميع الأغيار ، ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الأشياء وتنمحي صورها وحدودها . لقد امتلأ السالك بحضور الله فيه ، لقد صار وإياه شيئاً واحداً ، لقد اتّحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الإتحاد يَرِد بعد مقامات السلوك ، كالخطفة ترد ثم تزول ، أو كالبروق تومض ثم تخمد . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذووها وهم من الندرة بمكان ، كما أن هذه الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم أفلوطين وأمنيته العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى أربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرفوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان هؤلاء الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ، ومن أحبَّ أن يتعرَّفها فليتدرَّج في مقامات السلوك إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الإسلاميين .

و ـ العالم المحسوس

ولكن أكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الأجسام وطغيان عالم المادة ، وهو عالم خالٍ من العقل ، خالٍ من الصورة ، خالٍ من الخير والنور ؛ فهو أُسُّ الفساد وأصل الشر وعلة الظلام . إنه سلب محض ، ولا تعيُّنٌ صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحدّ من الحقيقة فيه ؟ إنه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة الأصلية التي انطلقت من (الأول) ، وإستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّى وتتردّى حتى أضناها البعاد واستنفدت آخر صُبابة فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طُلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخِسّاء ، وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرَض من الدنيا قليل ؟

أجل ، إن العالم المشاهَد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال فإنما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لأضوائه .

ومعنى ذلك أن العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير . فلئن ندد أفلوطين بالعالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل ما حمله على هذا التناقض عداؤه للنصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الأولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم المادي والمناداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته ، فيجب الخلاص منه بأي ثمن والعمل ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر لله ووليد العناية الإلهية ؟ حسبه ذلك كيلا ننفضّ عنه . فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الإمكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فإنه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل الذي هو فوق الأفراد عند أفلوطين ، وهي عناية لا معنى لها إلا أن الكون بناء حي متقن مترابط الأجزاء وكلٌّ عضويٌّ متماسك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لغاية ، موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة تؤكد الإنسجام ونظام الخير في الأشياء ، فتُحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحُسن العُقبى . فإذا لم يكن العالم خيراًكله فلا ننسَ أنه أيضاً ليس شراً كله . فَلَنِعْمَ العالم ! (انظر د . غسان خالد : أفلوطين صفحة ٢١٢ وما بعدها) .

والخلاصة هناك في فلسفة أفلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، أو قمة وحضيض ، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات . فالمادة التي هي أصل النقص في هذا العالم هي الطرف الأدنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما (الأول) هو الطرف الأعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من (الأول) بواسطة (العقل) إلى (النفس) ومنها إلى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل ـ فتكون كل مرتبة أدنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية ـ حتى يخبو أو يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود إلى عدم أو يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام أو يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر أو يصدر الشر عن الخير .

وهكذانجد في فلسفةأفلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة إلى المعلول ومن المعلول إلى العلة ، من الكامل إلى الناقص ومن الناقص إلى الكامل ، من الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير ، من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى

الوجود . . فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن (الأول) إلى المادة ومن المادة إلى (الأول) تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور إلى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا أو ذاك باختلاف قربها أو بعدها عن (الأول) الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله !

كذلك تمثل فلسفة أفلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيه أفلوطين سير الوجود من (الأول) إلى (العقل) ومن (العقل) إلى (النفس) إلى الأجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وإنجذابها إليه واتحادها به . فالطريق الأول يسير من الوحدة إلى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة إلى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة ـ إذا صح التعبير ـ وتتناثر أشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء أن ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها . (فالأول) يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى : فالجسم في (النفس » و(النفس) في (العقل) و(العقل) في (الأول) و(الواحد) في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو أفلوطين شيخ الإسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الإسلام ومسيحي بلا المسيح . إنه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة، لذلك أقبل عليه المسلمون والمسيحيون على السواء ينهلون من موارده . وما أكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة هذا الحكيم الإشراقي وتأنس بسيرة هذا الأخلاقي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغلغل أستاذه أفلاطون في ضمير الفكر الإسلامي وتعمق في أ، أغواره . وبهم جميعاً أخذت الهوة القائمة بين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئا فقد رضي العقل أن يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل أن يسير في ركاب العقل ، قرابة ألف عام أو تزيد !

الفهـــرس

المصادر والمراجع

ـ الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جزءآن ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٥ م .

ـ ابن باجة : **رسالة الإتصال** ، لأبي بكر الصائغ ، ضمن (تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد) . را : الأهواني .

ـ ابن حزم : **الفِصل في الملل والأهواء والنِّحل** ، خمسة أجزاء ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ / ١٣٢١ م .

ـ ابن خلدون : **المقدمة** ، مهد لها ، ونشر الفصول الناقصة في طبعتها ، وحققها ، وضبط كلماتها وشرحها ، وعلق عليها ، وعمل فهارسها : علي عبد الواحد وافي ، أربعة أجزاء ، الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢ .

ـ ابن رشد : **تهافت التهافت** ، تحقيق سليمان دنيا ، جزءآن ، القاهرة ، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .

ـ = = : **كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال** ، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٦٨ .

ـ = = : **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، تحقيق محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

ـ ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ، تحقيق سليمان دنيا ، ثلاثة مجلدات ،

القاهرة ، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ .
ـ = = : **رسالة في إثبات النبوات** ، (ضمن كتاب قراءات في الفلسفة) ، را : أبو ريان .
ـ = = : **رسالة في العشق** ، ، را : أبو ريان .
ـ = = : **كتاب السياسة** ، (ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب) ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١١ .
ـ = = : **كتاب الشفاء** ، تحقيق إبراهيم مدكور ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
ـ = = : **كتاب النفس** ، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي ، المجمع العلمي ، دمشق ، ١٩٦٠ .
ـ = = : **القانون في الطب** ، طبعة روما ، ١٥٩٣ .
ـ ابن طفيل : **حي بن يقظان** ، قدم له بدراسة وتحليل جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة الخامسة ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٢ م .
ـ أبو ريدة (محمد عبد الهادي) : **الكندي وفلسفته** ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
ـ أرسطوطاليس : **الأخلاق** ، ترجمة إسحق بن حنين ، حنقه وقدم له عبد الرحمن بدوي . طبعة أولى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .
ـ أفلاطون : **آخر أيام سقراط** ، نقله إلى العربية أحمد الشيباني ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، بلا تاريخ .
ـ = = : **جمهورية أفلاطون** ، نقلها إلى العربية حنا خباز ، دار الكاتب العربي ، بلا تاريخ .
ـ = = : **محاورات أفلاطون** ، **أو طيفرون** ، **الدفاع** ، **أقريطون** ، **فيدون** ، نقلها إلى العربية ، زكي نجيب محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٧ .
ـ أمور (هلا رشيد) : **النبوة وجهاً لوجه أمام العقل** ، رسالة ماجستير ، قُدمت للجامعة اللبنانية (كلية الآداب) ، لا تزال مطبوعة على الآلة الكاتبة ، وكانت عمدتي في كل ما يتصل بالنبوة عند المسلمين .

- بدوي (عبد الرحمن) : **أرسطو** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- بدوي (عبد الرحمن) : **أفلاطون** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- بدوي (عبد الرحمن) : **خريف الفكر اليوناني** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسله الينابيع ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٣ .
- بدوي (عبد الرحمن) : **ربيع الفكر اليوناني** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- بدوي (عبد الرحمن) : **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** ، دراسات إسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥ .
- جمعة (محمد لطفي) : **تاريخ فلاسفة الإسلام** ، ملتزم الطبع نجيب متري ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .
- الجندي (محمد سليم) : **الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره** ، الجزء الأول ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .
- حسين (طه) : **تجديد ذكرى أبي العلاء** ، دار المعارف بمصر ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م .
- الحصري (ساطع) : **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ، طبعة موسَّعة ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- دليلة (عارف) : **مكانة الأفكار الإقتصادية لابن خلدون في الإقتصاد السياسي** ، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ، المنعقدة بجامعة حلب من ٥ - ١٢ ربيع الثاني ١٣٩٦هـ الموافق لـ٥ - ١٢ نيسان(إبريل) ، ١٩٧٦ .
- ريڤو (ألبير) : **الفلسفة اليونانية ، أصولها وتطوراتها** ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكريا ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨ م .
- زيادة (معن) : **الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة** ، دراسة في فلسفة ابن

باجة الأندلسي ، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

ـ زيعور (علي) : **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية** ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٨ .

ـ زيعور (علي) : **الفلسفة في الهند** . . . ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ، ١٩٩٣ .

ـ سياي (ج) وجانيه (بول) : **مشكلات ما بعد الطبيعة** ، ترجمة يحي هويدي ، مراجعة محمد مصطفى حلمي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

ـ الشهرستاني : **الملل والنحل** ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، جزءآن ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

ـ الشهرستاني : **نهاية الإقدام في علم الكلام** ، مكتبة المثنى ، بغداد ، بلا تاريخ .

ـ شيخ الأرض (تيسير) : **ابن باجة** ، دار الأنوار ، بيروت ، مكتبة العباسية ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ .

ـ شيخ الأرض (تيسير) : **ابن طفيل** ، سلسلة أعلام الفكر العربي (١٨) ، دار الشرق الجديد ، بيرت ، ١٩٦١ .

ـ شيخ الأرض (تيسير) : **الغزالي** ، منشورات الشرق الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٠ .

ـ شيخ الأرض (تيسير) : **المدخل إلى فلسفة ابن سينا** ، بيروت ، دار الأنوار ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ .

ـ صليبا(جميل) : **من أفلاطون إلى ابن سينا** ، الطبعة الخامسة ، دمشق ، ١٩٥١ .

ـ **الطريق** ، عدد خاص بابن طفيل ، بيروت ، شباط ، ١٩٦٢ .

ـ الطويل (توفيق) : **أسس الفلسفة** ، دار النهضة العربية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٤ .

ـ عبد الرازق (مصطفى) : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .

ـ عبد الرازق (مصطفى) :**فيلسوف العرب والمعلم الثاني** ، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .
ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : **الحياة الإنسانية عند أبي العلاء** ، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ، ١٩٤٤ .
ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : **الغفران لأبي العلاء** ، تحقيق ودرس ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ .
ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : **مع أبي العلاء في رحلة حياته** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .
ـ العثمان (عبد الكريم) : **الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالي بوجهٍ خاص** ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .
ـ العثمان (عبد الكريم) : **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه** ، دار الفكر بدمشق ، بلا تاريخ .
ـ عثمان (علي عيسى) : **الإنسان عند الغزالي** ، ترجمة خيري حماد ، مكتبة الأنجلو ـ المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
ـ العقد (عباس محمود) : **رجعة أبي العلاء** ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ١٩٥٧ هـ / ١٩٣٩ م .
ـ العلايلي (الشيخ عبدالله) : **المعري ذلك المجهول . رحلة في فكره وعالمه النفسي** ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١ .
ـ الغزالي : **إحياء علوم الدين** ، أربعة مجلدات ، المطبعة الأزهرية المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .
ـ الغزالي : **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
ـ الغزالي : **القسطاس المستقيم** ، تحقيق فكتور شلحت ، بيروت ، ١٩٥٩ .
ـ الغزالي : **مشكاة الأنوار** ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .
ـ الغزالي : **مقاصد الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ .

ـ الغزالي : **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** ، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة السادسة ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .

ـ الغزالي : **ميزان العمل** ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ـ غولدتسيهر (إجناس) : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ـ الفارابي : **إحصاء علوم الدين** ، تحقيق عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

ـ الفارابي : **تحرير رسالة في الدعاوى القلبية** ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .

ـ الفارابي : **تحصيل السعادة** ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .

ـ الفارابي : **رسالة في السياسة أو (جوامع السياسة)** ، نشرة شيخو المشرق ، بيروت ، ١٩٠١ .

ـ الفارابي : **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق ألبير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

ـ الفارابي : **كتاب ألجمع بين رأيي الحكيمين** ، تحقيق ألبير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .

ـ الفارابي : **كتاب السياسة المدنية المُلقب بمبادىء الموجودات** .

ـ ڤو (كارادي) : **الغزالي** ، ترجمة عادل زيعتر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

ـ ڤلهوزن (يوليوس) : **الخوارج والشيعة** ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

ـ قاسم (محمود) : **دراسات في الفلسفة الإسلامية** ، القارة ، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .

ـ قاسم (محمود) : **في النفس والعقل** ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

ـ قاسمجانوف : **الفارابي** ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٦ .

ـ **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا** ، بغداد ، من ٢٠ ـ ٢٨ مارس ، ١٩٥٢ ، جامعة الدول العربية .

ـ كرم (يوسف) : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٦٢ م .

ـ الكندي : **رسائل الكندي الفلسفية** ، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، جزءآن ، دار الفكر العربي ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

ـ كوربان (هنري) : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ، ١٩٦٦ .

ـ كيتو (هـ . د .) : **الإغريق** ، ترجمة عبد الرازق يسري ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

ـ كيسيديس (ثيوكاريس) : **سقراط** ، ترجمة طلال السهيل ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .

ـ كيسيديس (ثيوكاريس) : **جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس** ، ترجمة حاتم سليمان ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .

ـ لوبون (غوستاف) : **حضارة العرب** ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٦ .

ـ مدكور (إبراهيم) : **في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق** ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧م .

ـ مدكور (محمد سلام) : **مناهج الإجتهاد في الإسلام** ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٤ .

ـ مرحبا (محمد عبد الرحمن) : **خطاب الفلسفة العربية الإسلامية** ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ، ١٩٩٣ .

ـ مطر (أميرة حلمي) : **الفلسفة عند اليونان** ، الإتحاد الإشتراكي العربي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الطبعة الثانية .

ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ـ الموسوي(موسى) : **من الكندي إلى ابن رشد** ، بيروت ، باريس ، ١٩٧٧ .

المصادر والمراجع الأجنبية

- Aristote: **La métophysique,** 2 tomes, traduction nouvelle et Notes par J. Tricot 2e'éd., Vrin, Paris, 1940.

- Aristote: **La Physique, trad,** Henri Carteron, 2 Tomes, Les Belles Lettres, Paris, 1926.

- Bouthoul (Gaston): **Ibn Khaldoun,** sa Philosophie sociale. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1930.

- Bréhier (Emile): **Histoire de la philosophie,** L'antiquité et la Moyen Age, face (1), P.U.F, Paris. 1951.

- **Les Idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,** Vrin, Paris, 1950.

- Chevalier (Jacques): **Histoire de la pensée,** T.I. La pensée antique, Flammarion, Paris, 1955.

- Gauthier (Léon): **Ibn Rochd,** P.U.F. Paris, 1948.

- Gauthier (Léon): **La Phisolophie Musulmane,** Ernest Leroux, Paris, 1900.

- Gauthier (Léon): **La Théorie d'Ibn Rochd sur la ropperts de la religion et de la philosophie,** Ernest Leroux, Paris, 1909.

- Gilson et Théry: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge,** Vrin, Paris, 1930.

- Gardet (Louis): **La pensée religieuse d'Avicenne,** Vrin, Paris, 1951.

- Gandillac (Maurice, de): **La Sagesse de Plotin,** Hachette, Paris, 1952.

- Munk (s): **Mélanges de philosophie juive et arabe,** Nouvelle editions, Vrin, Paris, 1927.

- Quadri (G): **La philosophie arabe dans l'Europe médiévale,** Payot, Paris, 1947.